Manuel Marzal

HISTORIA DE LA ANTROPOLOGIA

2. Antropología Cultural

HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA

Manuel M. Marzal

HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA

Volumen II
Antropología cultural

ABYA YALA

2016

HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA
Volumen II: Antropología cultural

Manuel M. Marzal

Copyrigth © 1996 Ediciones Abya-Yala

Séptima edición:
2016

Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, bloque A
Apartado postal: 17-12-719
Teléfonos: (593 2) 250 6267 / (593 2) 396 2800
e-mail: editorial@abyayala.org
www.abyayala.org
Quito-Ecuador

ISBN: 978-9942-09-346-2
ISBN digital: 978-9942-09-379-0

Diseño, diagramación
e impresión: Ediciones Abya-Yala, Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, marzo de 2016

Contenido

Presentación 13

Capítulo I
Introducción general 17
1. Objeto de la antropología 18
   1.1. El problema del nombre 18
   1.2. La fecha de nacimiento 19
   1.3. Las etapas de desarrollo de la antropología 21
2. Características de esta historia 22
3. Panorama de la antropología social inglesa 24
   3.1. Función y necesidad 25
   3.2. Estructura e historia 27
   3.3. Mito y rito 31
   3.4. Parentesco y política 34
4. Panorama de la etnología francesa 36
   4.1. De la filosofía social a la etnología 38
   4.2. El Estructuralismo de Lévi-Strauss 41
   4.3. Funcionalismo dinámico y etnología marxista 43

Primera parte
EVOLUCIONISMO CULTURAL

Capítulo II
Causas y precursores del evolucionismo 49
1. Cuatro causas del Evolucionismo 49
   1.1. El clima intelectual evolucionista 49
   1.2. Segunda revolución geográfica y colonial 53
   1.3. El nacimiento de la prehistoria 54
   1.4. El renacimiento etnológico 55
2. Las dos primeras propuestas teóricas 56
   2.1. Teoría de la inferioridad racial de Gobineau 56
   2.2. Teoría de la degeneración 61
3. La tercera propuesta y sus precursores 62

4. Un precursor musulmán: Ibn Jaldún (1332-1406) 65
4.1. Teoría de la historia 69
4.2. Dos tipos de sociedad: nómada y sedentaria 72
4.3. Relación religión-política y evolución biológica 75

Capítulo III
Los primeros evolucionistas 79
1. Henry S. Maine (1822-1888) 79
1.1. Los tipos polares status-contrato 80
1.2. La evolución del derecho 82
1.3. La teoría patriarcal 87
2. Juan Jacobo Bachofen (1815-1887) 94
2.1. La teoría matriarcal 95
2.2. Historia del matriarcado 103
2.3. Estudios de mito-simbólica 107
3. Numa Denis Fustel de Couianges (1830-1889) 108
4. John F. Mc Lennan (1827-1881) 111
4.1. Estudio de los símbolos 112
4.2. Esquema de la evolución de la familia 114
4.3. Estudios sobre el totemismo 117

Capítulo IV
Los evolucionistas clásicos 121
1. Edward B. Tylor (1832-1917) 121
1.1. Objeto, métodos y teoría de la nueva ciencia 124
1.2. La evolución de la religión 131
1.3. Juicio sobre Tylor 138
2. Lewis Henry Morgan (1818-1881) 140
2.1. Introducción al estudio del parentesco 142
2.2. Teoría global del evolucionismo unilineal 144
2.3. Juicio sobre Morgan 154
3. Sir James Frazer (1854-1941) 156
3.1. Teoría evolutiva del pensamiento humano 160
3.2. Teoría sobre el totemismo 165
3.3. Juicio sobre Frazer 166

Capítulo V
El difusionismo cultural 173
1. Crisis del Evolucionismo y causas del Difusionismo 173
2. El Hiperdifusionismo inglés de Smith y Perry 178

2.1. Teoría de la difusión cultural 179
2.2. Teoría del difusionismo pan-egipcio 181
3. Williams H. R. Rivers (1864-1922) 186
3.1. Las genealogías; su obtención y utilización 188
3.2. El redescubrimiento del parentesco 191
4. Los Círculos Culturales de Graebner y Schmidt 193
4.1. El método histórico cultural 195
4.2. La cosmovisión primitiva según Graebner 198
4.3. El origen de la idea de Dios en Schmidt 203

Capítulo VI
Neoevolucionismo y ecología cultural 209
1. Leslie A. White (1900-1975) 211
1.1. La ciencia de la cultura o culturología 214
1.2. Teoría evolutiva de la cultura 218
2. Vere Gordon Childe (1892-1957) 222
3. Julian H. Steward (1902-1972) 234
3.1. Teoría-método sobre el evolucionismo multilineal 237
3.2. El paradigma de la ecología cultural 244

Segunda parte
LA ANTROPOLOGÍA CULTURAL

Capítulo VII
Formación de la escuela americana 251
1. Causas de la formación de esta Escuela 251
2. Franz Boas (1858-1942) 252
2.1. La fundación de la escuela americana 256
2.2. Postura teórica de Boas 260
2.3. Juicio sobre Boas 262
3. Robert H. Lowie (1883-1957) 263
3.1. Estudio de la sociedad primitiva 265
3.2. Estudio de la religión primitiva 270
4. Alfred L. Kroeber (1876-1960) 274
4.1. El Determinismo cultural 277
4.2. Las áreas culturales y temporales de América 283
4.3. Teoría de la cultura 288
5. Melville J. Herskovits (1895-1963) 290
5.1. Teoría de la cultura 291
5.2. Relativismo cultural 297

5.3. Estudio de la economía primitiva 301
6. George Peter Murdock (1897-1985) 309
6.1. Guía para clasificar los datos culturales 311
6.2. Muestra Etnográfica Mundial 313

Capítulo VIII
Escuela de cultura y personalidad 321
1. Causas del Nuevo Paradigma 321
2. Ruth F. Benedict (1887-1949) 323
2.1. Teoría de la configuración de las culturas 325
2.2. Labor profesional ante racismo y durante la guerra 329
3. Margaret Mead (1903-1978) 334
3.1. Adolescencia y cultura en Samoa 339
3.2. Influjo de la cultura en la educación y el sexo 344
4. Geza Roheim (1891-1953) 351
4.1. Teoría ontogenética de la cultura 355
4.2. Teoría del simbolismo potencialmente universal 360
5. Ralph Linton (1893-1953) 365
6. Abran Kardiner (1891-1981) 373

Capítulo IX
La aculturación en América Latina 383
1. Robert Redfield (1897-1958) 384
1.1. Estudio de una comunidad tradicional o folk 385
1.2. Teoría del continuo folk-urbano 386
2. Oscar Lewis (1914-1982) 393
2.1. Teoría de la cultura de la pobreza 395
2.2. Nueva metodología de la investigación 399
3. George M. Foster (1913-) 403
3.1. Teoría del contacto hispano-indio 405
3.2. El campesino y su «visión limitada de lo bueno» 412
3.3. Antropología aplicada: del manual a la teoría 416
4. Eric R. Wolf (1923-) 423
4.1. Teoría del campesino 424
4.2. Las sociedades inmersas en relaciones globales 427
5. Evon Z. Vogt 435
5.1. El sincretismo maya-católico como encapsulación 436
5.2. Teoría de la réplica estructural y conceptual 443

Capítulo X
Otras corrientes actuales 449
1. Víctor W. Turner (1920-1983) 449
1.1. Polos ideológico y sensorial del símbolo ritual 451
1.2. Liminalidad y communitas en los símbolos 456
2. Clifford Geertz (1926-) 462
2.1. Una teoría interpretativa de la cultura 464
2.2. La religión como sistema cultural 471
3. Marvin Harris (1927-) 479
4. Marshall D. Sahlins (1930-) 491
4.1. Evolución cultural específica y general 492
4.2. Estudios de antropología económica sustantivista 495

Bibliografía general 503
I. Obras generales 503
II. Antropología evolucionista 505
III. Antropología cultural 508

A Carmina Marzal,
inquieta siempre ante los problemas humanos y divinos
y lectora habitual y benévola de mis libros.
Y a su hija Beatriz, que sigue los pasos de su madre.

Presentación

Se repite, con sabor a dicho popular, que el Perú es el país de las primeras piedras y los primeros tomos. Es cierto que no es un rasgo cultural exclusivo, pues lo comparten otros países, más o menos cercanos a nuestra tradición cultural. Al recordar que la primera edición de mi *Historia de la antropología indigenista,* que es primer tomo de esta *Historia de la antropología,* apareció en 1981, confieso que pensé que el dicho popular se estaba cumpliendo inexorablemente, aunque no era por la fuerza de algún extraño destino, sino porque yo me había dedicado a escribir sobre antropología religiosa. Sin embargo, el año pasado salió el tercer tomo, la *Historia de la antropología social,* y hoy sale el segundo, la *Historia de la antropología cultural.* Así culmina el proyecto inicial y puedo «voltear» la página de esta aventura académica y editorial. Pero, precisamente porque he terminado el proyecto, puedo mirarlo a distancia y con cierta imparcialidad. Es sabido que los libros, una vez editados, a semejanza de lo que ocurre con mayor razón con los hijos, tienen cierta vida propia y se prestan a lecturas diferentes a las del autor. Por eso, voy a recordar dos puntos que tenía muy presentes, al emprender esta ambiciosa *Historia de la antropología* de tres tomos y unas mil quinientas páginas.

El primer punto es que quise escribir una *Historia de la antropología* para el mundo latinoamericano y español que, hasta donde llegan mis conocimientos, iba a ser la primera en nuestra lengua. Es cierto que hubo tres proyectos anteriores de conocidos estudiosos, pero no abarcaban toda la historia de dicha ciencia o no pudieron culminarse. El primero fue la *Historia de la etnología* de Ángel Palerm, mi recordado maestro en la Universidad Iberoamericana de México; se trata de una antología de lecturas antropológicas que van precedidas de una introducción y juicio crítico sobre el respectivo autor; desafortunadamente

la inesperada muerte de Palerm impidió la culminación de la obra, de la que sólo salieron los tres primeros tomos: *Los precursores* (1974), *Los evolucionistas* (1976) y *Tylor y los profesionales británicos* (1977); es una obra muy útil por la selección de textos y por los agudos comentarios de Palerm, que ha sido gran inspirador de mi trabajo. El segundo proyecto fue de Joan B. Llinares, *Materiales para la historia de la antropología* en tres volúmenes: uno sobre el mundo clásico, la edad media y América (1982), otro sobre los autores del siglo XVIII (1982) y el otro sobre los del siglo XIX (1984); es también una antología con introducción, texto y bibliografía de cada autor, pero termina en el siglo XIX e ignoro si Llinares pensó alguna vez añadir uno o más volúmenes sobre el siglo XX, que es el más importante en la antropología. Y el tercer proyecto fue de Julio Caro Baroja, el prolífico antropólogo español de raíces vascas, que escribió *La aurora del pensamiento antropológico* (1983), que se limita al mundo greco-romano, y *Los fundamentos del pensamiento antrológico moderno* (1985), que presenta autores desde fines del siglo XVIII hasta los primeros treinta años del XX; se trata de una historia llena de ideas sugerentes, como ocurre con todas las obras de Caro Baroja, pero, por el límite temporal fijado, por ciertas lagunas (no habla del estructural-funcionalismo inglés) y por el tono excesivamente ensayístico, no podía ser una historia definitiva.

La razón de escribir una *Historia de la antropología* en castellano no era para que pudiera leerla en su propia lengua el creciente número de estudiosos de la antropología en América y España, porque hay muchas traducciones de obras escritas sobre todo en inglés y francés. La verdadera razón era doble. Por una parte, deseo incorporar en ella, tanto a los cronistas de las culturas indígenas americanas de la época colonial, quienes, para muchos historiadores anglófonos o francófonos, por etno-centrismo o por simple ignorancia, son sólo precursores de la antropología o simples recopiladores de datos sobre dichas culturas, como a los ensayistas políticos del naciente Indigenismo del siglo XX; esta razón explica que dedique el primer tomo de mi *Historia* a lo que denomino antropología indigenista de México y Perú. Por otra parte, quiero destacar los estudios y teorías de los antropólogos culturales de Estados Unidos y a los etnólogos de Francia que hicieron trabajo de campo en distintos países de la América ibérica; ésta segunda razón ex-

plica que en los tomos segundo y tercero de esta Historia haya introducido sendos capítulos sobre los estudiosos de América Latina. El segundo punto que tuve muy presente era escribir un libro de texto. La razón era sistematizar toda la información que fui reuniendo para mis clases sobre Pensamiento Antropológico en la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú a lo largo de unos cinco lustros. Es sabido que la docencia exige al profesor la relectura de los autores a la luz del cambiante contexto social, y entraña un diálogo con los alumnos, en las clases más magistrales o en la discusión de textos en las «prácticas», todo lo cual genera una mayor comprensión de los autores que debe ser sistematizada. En la sistematización no debe buscarse tanto la originalidad, como una visión completa, que incluya el juicio de otros historiadores de la disciplina y ayude al estudiante a formarse su propio juicio sobre cada autor. Aunque es cierto que los libros de texto tienen el peligro de convertirse en simple receta y ser, por eso, una amenaza para el estudio, en la biblioteca, de las obras originales de los antropólogos, también es cierto que sin una síntesis inicial sobre el aporte de éstos a la antropología, resulta muy difícil internarse en las obras originales, sobre todo a los estudiantes de los primeros ciclos de la especialidad.

En este sentido, como ya lo dije en el prefacio del tomo tercero, este libro está destinado sobre todo a mis propios estudiantes. Me parece muy útil en su formación personal una visión de conjunto de la disciplina, una matriz mental o, en términos de computación, un disco duro, donde puedan archivar muchos puntos, que estudian con mayor detención o profundidad en otras asignaturas de la carrera. La secuencia de los tres cursos de Pensamiento Antropológico se orienta a facilitar la visión de conjunto, que cada estudiante debe construir, con una lectura personal de los textos originales en la biblioteca, a partir de la síntesis presentada por el profesor en clase. Este libro está destinado también para estudiantes de antropología de distintas universidades del país, algunos de cuyos profesores también han sido alumnos míos en la Escuela de Graduados de la Universidad Católica; es sabida la trágica falta de libros de antropología que tienen no pocas universidades de provincia.

Finalmente, el libro está destinado también a personas de distintas profesiones que quieren conocer la antropología. Sé bien que, para

muchos, ésta es una disciplina extraña, de la que parece que se puede prescindir, como lo confirma la explosión de nuevas universidades, que ofrecen sólo carreras con futuro y entre las que no está la antropología. Sin embargo, ésta, como dije también en el prefacio del tercer tomo, resulta hoy más necesaria que nunca, porque, aunque vivamos en una aldea global y aunque el «mercado», manipulado por los medios de comunicación, consiga que adquiramos ciertos hábitos de consumo comunes, por lógica reacción estamos orgullosos de nuestras diferencias; además, estamos conscientes que, al caer las trincheras ideológicas, se levantaron las alambradas étnicas, que han causado muchas muertes y amenazan nuestra civilización, a pesar de sus grandes logros tecnológicos. Por eso, pienso que la lectura de la historia del pensamiento de quienes, con una especial sensibilidad, descubrieron y analizaron las sutiles diferencias culturales, que hacen que nos sintamos iguales o distintos de seres humanos como nosotros, puede ayudar a una pacífica y fecunda convivencia en el mundo futuro de todas las sangres.

No puedo terminar sin agradecer a todos los que me han ayudado, de una u otra forma, a escribir este libro. En primer lugar, a mis estudiantes a lo largo de más de un cuarto de siglo. En segundo lugar, a la Pontificia Universidad Católica, que ha cumplido este año su octogésimo aniversario de servicio al país y a la Iglesia peruana, con el deseo de que siga fiel a sus raíces humanistas y cristianas. Y en tercer lugar, al dinámico equipo del Fondo Editorial de la Universidad, que sigue siendo responsable de la mayoría de mis obras y que el año pasado batió un nuevo récord, al editar cuarenta y seis libros, a pesar del deterioro adquisitivo de nuestra clase media lectora y a pesar de la extraña política gubernamental, que considera al libro un artículo de lujo en los impuestos y que ha suprimido el correo de superficie, lo que encarece la venta de nuestros libros más allá de las fronteras peruanas.

Capítulo I
Introducción general

Al iniciar la historia de la antropología cultural, debo recordar que, cuando Edward B. Tylor escribió su *Cultura primitiva* (1871), quería crear una ciencia nueva, cuyo objeto era el estudio de la cultura, en el significado que tal palabra tuvo desde entonces para las ciencias sociales, a saber, el de modo de ser colectivo que se transmite de generación en generación. Tal significado de la palabra cultura era diferente de otros consagrados tanto por las humanidades, para las cuales tener cultura es ser una persona cultivada o educada, o ser cultor o amante de las letras y demás bellas artes, cuanto por cierta filosofía, para la cual la Cultura con mayúscula es sinónimo del humanismo integral. Es cierto que Tylor estudió la evolución más que el funcionamiento de las distintas culturas, y, por eso, se le considera evolucionista. Pero, su énfasis en el adjetivo diacrónico del hecho social no olvida el sustantivo cultura. En este tomo segundo de mi *Historia de la antropología,* que por azares de la vida se publica un año después del tercero, expongo tanto la Antropología evolucionista y difusionista, que estudian el desarrollo de las culturas, como la Escuela Cultural de Estados Unidos, que comienza estudiando la historia particular de cada cultura y se centra en verdad en el funcionamiento de la misma.

En mi opinión, la Antropología Evolucionista y la Antropología Cultural, que presento en este tomo, constituyen, con la Antropología indigenista, expuesta en el tomo I, y con la Antropología social inglesa y la Etnología francesa, recogidas en el tomo III, las cinco grandes Escuelas de nuestra ciencia. Antes de presentar ampliamente las dos primeras escuelas, quiero precisar, como hice en los otros dos tomos, el objeto de

nuestra disciplina, las características de esta historia y un panorama de la antropología, limitado a la antropología social inglesa y a la etnología francesa, que se han desarrollado paralelamente a la antropología cultural norteamericana y son así un referente obligado. Sé muy bien que en esta introducción repito y aun transcribo casi literalmente páginas del capítulo I de los tomos uno y tres; lo hago porque los tres libros tienen cierta autonomía editorial y es posible que haya lectores que se limiten a adquirir o leer sólo alguno de ellos.

1. Objeto de la antropología

Llamo antropología a la ciencia social que estudia el funcionamiento y la evolución de las «otras» sociedades; esta ciencia recoge su información, sobre todo, por medio de la observación participante y la analiza, sobre todo, con el método comparativo. En la tradición científica occidental, que crea el aparato conceptual para describir y explicar los hechos sociales, la antropología nace cuando se estudian en el terreno sociedades diferentes a la occidental y, sobre todo, «primitivas». Y así el polaco-inglés Bronislaw Malinowski, recluido durante varios años en las islas Trobriand de Melanesia para dar una visión total de la sociedad y de la cultura trobriandesa, suele considerarse el prototipo de antropólogo.

1.1. El problema del nombre

Es sabido que el estudio de sociedades diferentes nació con el nombre poco feliz y que aun puede parecer pretencioso, de antropología, que significa etimológicamente estudio del hombre. La razón de tal nombre fue, sin duda, el carácter holístico o totalizador que se quería dar a tal estudio; es decir, la nueva ciencia, para comprender mejor al hombre, que es miembro de una sociedad y que está inmerso en una cultura, lo estudia en todos los aspectos o desde todos los ángulos posibles. Pero a esta ciencia se le llama en Estados Unidos antropología cultural, en Inglaterra, social, y en Francia, etnología, si bien la similitud de marcos teóricos y metodológicos utilizados, permite concluir que se trata de una misma disciplina.

¿A qué se debe la diversidad de nombres? Sin duda al enfoque que la disciplina tiene en cada país en su nacimiento. Tylor, al publicar en 1881 el primer manual de antropología, observa en el prefacio *que en una época en que las materias de la educación se han multiplicado tanto, parecerá a primera vista un abuso recargar al ya abrumado hombre de estudio con una nueva ciencia,* pero añade que *el efecto real de la* Antropología *es más bien aligerar que recargar el trabajo a que el estudio obliga,* pues ésta, considerada *ciencia del Hombre y de la Civilización reúne en un todo más manejable los asuntos dispersos de la educación ordinaria.*[1] Debe tenerse en cuenta, por una parte, que las disciplinas no nacen siempre con el nombre con que acaban siendo consagradas; éstas, al igual que las personas en las sociedades donde tienen plena vigencia los ritos de paso, toman distintos nombres a medida que avanza su desarrollo. Y por otra parte, que el cambio de nombre puede deberse también a la división del campo de estudio entre nuevas disciplinas o al influjo de otras disciplinas afines.

1.2. La fecha de nacimiento

Se ha repetido muchas veces que la antropología nace en el siglo XIX y que es una ciencia básicamente anglosajona, por el desarrollo notable que ha tenido en el mundo de habla inglesa a ambos lados del Atlántico. Tal afirmación debe rectificarse. La antropología como ciencia o, al menos, como campo de conocimiento, nace cuando una sociedad se pone en contacto, escribe y reflexiona sobre las sociedades diferentes. En Occidente ya ocurrió esto cuando Grecia y Roma su pusieron en contacto con los bárbaros y hay buenas historias o antologías (Ángel Palerm 1974, Joan B. Llinares 1982, Caro Baroja 1983), que analizan bien el aporte de la antropología greco-romana): pero el caso más notable tiene lugar cuando los españoles llegan al Nuevo Mundo y conquistan, colonizan y evangelizan a los pueblos indios, sobre todo a las altas culturas azteca, maya e inca. Si es cierto que el marco ideológico de esa época no permitía el desarrollo de una ciencia autónoma, en el sentido que se da hoy al término, pues entonces la reflexión científica no se había

1 Edward B. Tylor, Antropología, Madrid, Editorial Ayuso, 1973, p. VI. 15

independizado de la filosofía y teología imperantes, también es cierto que hubo una descripción y una explicación de los hechos sociales, que es lo propio de la verdadera ciencia. Hay antropólogos anglosajones que no están de acuerdo con esta afirmación y así Kluckhohn en su *Antropología* (1949) escribe:

> Aunque los antiguos aquí y allá mostraron que valía la pena ocuparse de los tipos y costumbres de los hombres, fueron los viajes y las exploraciones a partir del siglo XV los que estimularon los estudios de variabilidad humana. Los contrastes observados con el compacto mundo medieval hicieron necesaria la antropología. Por útiles que los escritos de este período (por ejemplo, las descripciones de viajes de Pedro Mártir), no pueden considerarse como documentos científicos. Con frecuencia fantásticos, se escribieron para divertir o con fines prácticos. Las relaciones minuciosas de observadores de primera mano se mezclaban con anécdotas embellecidas y a menudo de segunda procedencia. Ni los autores ni los observadores tenían una instrucción especial para interpretar o registrar lo que veían. Contemplaban a otros pueblos y sus costumbres a través de lentes toscos y deformadores, fabricados con todos los prejuicios y todas las ideas preconcebidas de los europeos cristianos[2].

Pero no se explica por qué Kluckhohn habla solo de Pedro Mártir de Anglería, autor de las *Décadas de orbe novo* (1530), quien no estuvo en contacto con los indios por no haber venido nunca a América, y no se refiere a otros muchos ejemplos. Entre éstos, ocupa un lugar central el franciscano Bernadino de Sahagún, autor de la *Relación de las cosas de la Nueva España* (1985?), una clásica etnografía escrita en náhuatl, lengua de sus informantes, y en castellano, lo que la hace un caso único de la historia de la disciplina. En el tomo primero, *La antropología indigenista,* creo haber probado suficientemente que la reflexión de muchos cronistas sobre las sociedades indígenas de México y Perú puede considerarse verdadera antropología, a pesar de los errores que hubo en la descripción e interpretación de los hechos sociales, errores que muchas veces no fueron mayores que de los antropólogos evolucionistas, a los que los historiadores de esta disciplina consideran verdaderos antropólogos.

---

2 Clyde Kluckhohn, *Antropología,* México, Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 13.

1.3. Las etapas de desarrollo de la antropología

Pienso que en ésta, definida como la reflexión sistemática sobre el funcionamiento y evolución de las sociedades diferentes o de las «otras culturas», puede hablarse de tres etapas. En la primera, se describen las otras culturas y se reflexiona sobre su transformación por la praxis social; en la segunda, se buscan las leyes científicas de la evolución de las sociedades o de sus instituciones; y en la tercera, dicha búsqueda científica se centra en el funcionamiento de tales sociedades, aunque con enfoques algo diferentes, lo que explica la aparición de sendas escuelas nacionales en Estados Unidos, Inglaterra y Francia.

La primera etapa, que se inicia en la segunda mitad del siglo XVI, corresponde al mundo colonial hispanoamericano, sobre todo de México y del Perú. Los españoles, al enfrentarse a las altas culturas americanas y al tratar de transformarlas en lo político y en lo religioso, hicieron muchos estudios descriptivos e históricos sobre dichas culturas y acumularon mucha reflexión teórica sobre la transformación de las mismas. Esta descripción y reflexión se retoman en el siglo XX, cuando en México y Perú, tras la crisis de la política asimilacionista del primer siglo de vida independiente, nace el Indigenismo, se redescubre la población indígena y se montan programas de desarrollo de la comunidad, bajo el influjo de la antropología anglosajona.

La segunda etapa se inicia en el último tercio del siglo XIX, cuando personas procedentes de distintas profesiones y nacionalidades hacen formulaciones sobre la evolución de la sociedad y de sus instituciones (la familia, el Estado, la propiedad o la religión); tales formulaciones, cuyos ejemplos clásicos son *La cultura primitiva* (1871) de Edward B. Tylor y *La sociedad antigua* (1877) de Lewis H. Morgan, afirman la evolución unilineal de la sociedad y de sus instituciones, como una ley científica. Al pasar el tiempo, el Evolucionismo cultural, cuya clave para explicar el desarrollo de las sociedades es la invención, no convence por falta de pruebas y se desprestigia; así entra en escena el Difusionismo cultural, cuya clave es la difusión o préstamo y que también formula generalizaciones con la misma seguridad y la misma falta de pruebas, que lo llevan al desprestigio y crean la necesidad de cambiar la pregunta.

Así, ya no se indaga cómo nacen y evolucionan las culturas, sino cómo funcionan. La olvidada pregunta evolucionista no será retomada sino varias décadas después, pero entonces se hablará de una evolución no unilineal, sino multilineal.

La tercera etapa con el tema del funcionamiento de las culturas, se inicia en el primer tercio del siglo XX, cuando se institucionaliza la carrera de antropología en las universidades norteamericanas, inglesas y francesas. Entonces surgen escuelas nacionales: la antropología cultural de Franz Boas en Estados Unidos, la antropología social de Bronislaw Malinowski y Alfred Radcliffe-Brown en Inglaterra y la etnología de Marcel Mauss en Francia. La primera estudia la cultura como modo de ser y actuar propio del grupo; la segunda, la estructura social de los pueblos primitivos, como una rama de la sociología; y la tercera, también la estructura social, pero con una fuerte preocupación por temas más filosóficos de la vida social.

2. Características de esta historia

Esta historia se escribe como una simple introducción. Aunque tal expresión se use para manifestar la actitud modesta del autor que aborda un tema complejo y captar la benevolencia del lector, yo la uso por dos razones. La primera es que sólo voy a exponer a los autores que considero más representativos, aunque sé bien que hay otros con similares derechos que no han sido incluidos; en la selección de los autores hay siempre razones que pueden parecer subjetivas o arbitrarias. La segunda es que se trata de un libro de texto, que es fruto de mis clases en el curso de Pensamiento Antropológico I en la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica de Lima, a lo largo de unos cinco lustros, aunque no siempre tuve a mi cargo el curso.

Es sabido que los libros de texto han sufrido cierta devaluación, por haberse convertido en receta de la disciplina y haber sido una trampa para el trabajo personal del alumno en la biblioteca. Aunque no faltan quienes crean que bastan una orientación general del profesor en clase y el trabajo personal del alumno, con una buena bibliografía y la ayuda de «separata», para que éste haga su propia síntesis sobre cada

asignatura de su carrera, juzgo que tal creencia ha resultado a menudo falsa y que muchos alumnos no llegan a hacer una verdadera síntesis. Por eso, creo que los libros de texto, que recogen la síntesis del profesor, pueden ayudar a que el estudiante llaga su propia síntesis; sólo hace falta que éste, evitando el fácil pacto de no agresión con el docente, no se limite una simple repetición mecánica del texto, sino que se decida a completarlo y criticarlo a base de nuevas razones y de una relectura de las razones que se exponen en el libro de texto.

En cuanto a la organización de esta historia, presento, como en los otros dos tomos, a los autores más representativos de la antropología cultural, por la calidad de sus obras o por el aporte real que han hecho al desarrollo de la disciplina. En cada autor presento cuatro puntos. En primer lugar, una nota biográfica, que ubica al autor en el espacio y en el tiempo y que trata de explicitar sus condicionamientos socio-académicos y su plataforma de despegue; la extensión de tal biografía está en función de su mayor o menor utilidad para explicar el pensamiento del autor. En segundo lugar, se citan cronológicamente sus obras o, al menos, las más importantes, precedidas siempre por la fecha de la primera edición, por ser un dato indispensable para trazar el desarrollo del pensamiento antropológico.

En tercer lugar, se presentan bajo el acápite, más o menos feliz, de aportes, los aspectos de la obra del autor que, en mi opinión y en la de otros historiadores de la antropología, son su mayor contribución a la historia de esta disciplina, por su novedad, profundidad teórica o utilidad metodológica; entre los aportes; la simple etnografía, aunque es una verdadera y difícil contribución, no se presenta con la amplitud requerida, porque haría excesivamente larga la reseña de cada autor. Para confirmar los aportes, transcribiré fragmentos de distintas obras del autor, que se identifican, como es habitual, sólo por el año de la edición o traducción que se maneja y la página respectiva, dejando el título completo de la obra tanto a la lista del respectivo ensayo monográfico como al apéndice bibliográfico final; en cambio, los títulos de las obras de otros autores citados, que son parte de esta historia, aparecen en notas de pie de página. Y en cuarto lugar, se ofrece un juicio crítico sobre lo positivo y lo negativo de la obra del autor; para ello, suelo recoger,

antes o después de mi opinión personal, las de conocidos historiadores de la antropología, para que el lector pueda acabar tomándose un juicio lo más certero posible.

Lo más discutible de este enfoque es, sin duda, la selección de los aportes de cada autor y de los criterios que manejo para hacerla; fuera de cierto consenso que se halla en diferentes historiadores, tal selección es fruto de mi lectura personal de las obras y sólo puede confirmarse, completarse o corregirse con la lectura de los mismos autores. Comparto la opinión de Ángel Palerm en el tomo primero de su inconclusa *Historia de la etnología* (1974):

> Yo no puedo concebir el estudio de la historia de la etnología sino como una relación lo más viva posible, casi un diálogo, con los textos originales y con sus autores, hecha a la luz de los problemas actuales. En verdad, un autor no puede ser «explicado» sin ser traicionado, y ninguno merece tal suerte. Toda tentativa de hacerlo acaba en una visión distorsionada, estereotipada y empobrecida. Cada quien debe hacer su propia «lectura». Si parezco apartarme de la norma en este volumen, es porque estoy ofreciendo el resultado de mi «lectura» en una coyuntura determinada. Si la repitiera, como de hecho ocurrió varias veces al repetir el curso, los resultados serían distintos… Lo que pido a los estudiantes es su propia «lectura»; si es preciso, en polémica con la del profesor o simplemente sin tomarla en cuenta. Es mejor que polemicen y dialoguen con los textos originales y con sus autores (1974: 13-14).

3. Panorama de la antropología social inglesa

Aunque en la primera parte del este tomo, dedicada a la Antropología Evolucionista, aparecen no pocos ingleses, como Maine, Me Lennan, Tylor, Frazer, etc., la antropología inglesa por antonomasia es el Estructural-Funcionalismo o Antropología Social. Ella nace por una triple razón: reacción contra el Difusionismo extremo, influjo teórico de Durkheim y revolución metodológica de Bronislaw Malinowski (1884-1942) con su trabajo de campo en Trobriand. Si bien es difícil fijar su fecha de nacimiento, como ocurre con toda corriente de pensamiento, suele darse la de 1922, porque ese año aparecen las obras clásicas de Malinowski y Alfred R. Radcliffe-Brown (1881-1955) sobre las

Islas Trobriand y Andamán, respectivamente, publica Frazer, el último evolucionista, su versión resumida de *La rama dorada* con sabor a canto del cisne, y muere Rivers, el último difusionista, después de reiniciar el estudio del parentesco, un tema siempre importante de la Escuela inglesa. Esta se designa como antropología social, porque quiere ser una sociología comparada de los pueblos primitivos y porque estudia, no toda la cultura de los pueblos, sino su estructura y su organización, junto con ciertos elementos (ritos, mitos, etc.), que ayudan a develar la estructura social, Al presentar los temas de la Antropología social, me limito a cuatro: función y necesidad, estructura e historia, rito y mito, y parentesco y política.

3.1. Función y necesidad

Son dos palabras claves del nuevo paradigma, usadas mucho por Malinowski. En su libro sobre la actividad agrícola y los ritos agrarios en los huertos de coral (1935), presenta una buena explicación del análisis funcional. Este tiene por fin la explicación de los hechos antropológicos, en todos los niveles de desarrollo, por su función, por el papel que juegan dentro del sistema total de la cultura, por la manera de estar unidos entre sí al interior del sistema y por la manera como este sistema está unido al medio físico. La identidad real de una cultura parece reposar en la conexión orgánica de todas sus partes, sobre la función que tal detalle realiza en el interior de sus sistemas, sobre las relaciones entre el sistema, el medio y las necesidades humanas.[3]

Tal análisis no puede hacerse sin un estudio previo y exhaustivo sobre el terreno, para conocer todos los aspectos de la cultura «desde dentro». Es sabido que las técnicas de dicho trabajo de campo fueron el mayor aporte de Malinowski a nuestra ciencia. Para él, la investigación etnográfica exigía lograr tres metas: 1) trazar un esquema de la *organización de la tribu y la anatomía de la cultura,* que debe tener cierta base estadística para descubrir la organización más permanente; 2) introducir en el esquema *los imponderables de la vida real,* que incluyen todos

3 B. Malinowski, *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las Islas Trobriand,* Barcelona, 1977, Labor.

los comportamientos de la vida cotidiana de la gente, para lo cual es necesaria una larga presencia en la cultura estudiada, el dominio de la lengua nativa y la cercanía a los informantes y a sus vidas; 3) recoger el ***corpus inscriptionum*** *exponente de la mentalidad indígena,* que abarca cuentos, fórmulas rituales, frases típicas, etc.[4].

El análisis funcional, que se apoya en la metáfora de que las sociedades son organismos vivos, cuyos miembros cumplen funciones complementarias en favor del cuerpo total, ha influido y sigue influyendo mucho en la antropología británica. La razón es que la pregunta sobre la función que cumplen las distintas instituciones de una sociedad es siempre útil, sobre todo por contraste con la pregunta evolucionista del origen de dichas instituciones que fue tan infecunda. Además, los funcionalistas, al hallar una lógica en las costumbres de los «salvajes», contribuyen a la humanización de éstos; si bien Malinowski, por inercia o por razones de promoción editorial, sigue hablando en el título de sus libros de los salvajes, éstos, gracias al análisis funcional, dejan de ser considerados bárbaros, niños, necios o místicos y se convierten en personas normales con una cultura distinta.

Aunque el funcionalismo fue un gran salto en la reflexión antropológica, no por eso dejó de ser criticado. Se ha señalado que tiene más valor heurístico que explicativo y que subraya tanto el ajuste funcional de las sociedades que parece olvidar sus conflictos. Por eso, Lévi-Strauss dice no sin ironía: *Afirmar que una sociedad funciona es una perogrullada, pero afirmar que en el seno de una sociedad funciona todo, es un absurdo.*[5] Malinowski conocía los límites de su paradigma y ya en 1929 se atrevió a escribir:

> He hablado del método funcional como si se tratara de una Escuela de antropología establecida desde antiguo. Permítaseme confesarlo de una vez: el pomposo título de Escuela Funcional de Antropología ha sido dado por mí mismo, sobre mí mismo en cierto modo y en gran parte a partir de mi propio sentido de irresponsabilidad.[6]

---

4 Malinowski, *Los Argonautas del Pacífico Occidental,* Barcelona, 1972, Península, p. 41.

5 En M. Panoff, *Malinowski y la antropología.* Barcelona, 1974. Labor, p. 79.

6 Malinowski, *La vida sexual de los salvajes del noroeste de Melanesia.* Madrid, 1975, Morata, p. 32.

Pero, Malinowski quería llegar a una explicación total de los hechos sociales, como trata de hacerlo en su obra póstuma *Una teoría científica de la cultura* (1944). En ella Malinowski hace, no sólo su exposición más completa de la teoría funcional, sino que la vincula a la teoría de las necesidades, que son las condiciones que deben cumplirse para el logro de una sociedad; se dividen en básicas, derivadas e integrativas y se convierten en el fundamento de los hechos sociales. Esta vinculación no es necesaria y se puede admitir la teoría funcional sin aceptar la de las necesidades. En esto difieren Malinowski y Radcliffe-Brown, pues mientras que el primero estudia las funciones bio-sicológicas de los hechos sociales, el segundo estudia las estructurales. En efecto, en su artículo «El concepto de función en la ciencia social» (1935), Radcliffe-Brown sostiene que, para evitar toda ambigüedad, *me gustaría sustituir el término «necesidades» por el término «condiciones necesarias de existencia»*, y luego añade que *la junción de cualquier actividad recurrente, como el castigo de un crimen o una ceremonia funeraria, es… la contribución que hace al mantenimiento de la continuidad* estructural.[7]

3.2. Estructura e historia

Otras dos palabras claves de la antropología social. El gran promotor de la estructura y enemigo de la historia es Radcliffe-Brown. Para éste, como las ciencias naturales estudian las estructuras del universo (así, la física atómica estudia la estructura de los átomos y la fisiología y la anatomía, la de los organismos), así la antropología debe estudiar la estructura social con métodos semejantes a los de las ciencias naturales. La estructura social puede definirse como la red de relaciones institucionalizadas que envuelven a los individuos en un sistema social.

Tales relaciones que, por darse entre personas que se consideran libres, podrían degenerar en un caos, conforman pautas fijas dentro de un «sistema moral»; para hallar estas relaciones sociales, hay que investigar tanto los grupos institucionalizados (familia, tribu, grupo laboral, etc.) como los papeles sociales (madre de familia, chamán, agricultor,

---

7 Recogido en el libro *Estructura y función en la Sociedad primitiva* (1952), Barcelona, 1972, Península, p. 205.

jefe político, etc.). Puesto que cada sociedad suele definir los grupos y roles de manera diferente, el conocimiento de los mismos permite descubrir la estructura de tal sociedad, que, al ser comparada con las de otras sociedades, permite generalizar. El concepto de estructura social de la Escuela inglesa es bastante uniforme, pero distintos autores, como Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Nadel, etc., difieren sobre las notas integrantes de la definición más adecuada; se puede afirmar que, al igual que los antropólogos norteamericanos definen y redefinen el concepto de cultura, los ingleses hacen lo mismo con el de estructura social, aunque en menor escala, por tener éste un contenido menos amplio que aquél.

Como ya dije, si Radcliffe-Brown es el promotor de la estructura social, es el enemigo de la historia. En 1923 ofrece una conferencia sobre el objeto de la antropología y la necesidad de consenso *sobre los fines y métodos apropiados… en el estudio de las costumbres y de los pueblos no civilizados,* porque los *términos «etnología» y «antropología social» o «cultural» se han aplicado indistintamente al estudio de la cultura o civilización.* Distingue, con Tylor, dos métodos para estudiar los hechos culturales, el histórico y el inductivo. Este es similar al de las ciencias naturales, y aquél explica las *instituciones averiguando las etapas de su desarrollo y, en todos los casos en que sea posible, la causa u ocasión particular de cada uno de los cambios que se hayan producido.* Su crítica del método histórico se centra en tres puntos: que no aporta *leyes generales como las que buscan las ciencias inductivas;* que no sirve para estudiar los pueblos no civilizados, porque de ellos *prácticamente no disponemos de datos históricos;* y que la investigación etnológica no revela la verdadera historia, sino una historia conjetural, tema que aclara con el ejemplo de la población de Madagascar, que es parte africana y en parte asiática. Todo ello le permite concluir que, puesto que hay dos métodos distintos, debe hablarse de dos ciencias distintas: *propongo reservar el uso del término etnología para el estudio de la cultura mediante el método de reconstrucción histórica más arriba descrito, y usar el término de antropología social como nombre del estudio cuyo objetivo es formular leyes generales subyacentes a los fenómenos culturales.*[8]

---

8 R. Radcliffe-Brown, *El método en la antropología social* (1958), Barcelona, 1975, Anagrama, pp. 25-30.

Frente al Radcliffe-Brown que rompe con la historia, su discípulo y colega Evans-Pritchard reconcilia la antropología con ella o, al menos, pone las bases para una reconciliación en el futuro de la disciplina, pues sus etnografías clásicas, que son anteriores a la segunda guerra mundial, tampoco tienen datos históricos. Edward E. Evans-Pritchard (1902-1973), debido quizás a sus estudios de historia antes de dedicarse a la antropología, comprendió que la lucha contra la historia conjetural de los evolucionistas, no debía llevar a la ruptura con la historia, sino a hacer una buena historia y a completar así el estudio de la estructura social. En la rica bibliografía del Evans-Pritchard, hay dos conferencias en las universidades de Oxford (1950) y Manchester (1961), que marcan esta reconciliación entre antropología e historia.

En Oxford[9], plantea varias cuestiones y se pregunta sobre el método: *¿no será la antropología social, a pesar de su menosprecio por la historia, una especie de historiografía?* Al responder, recuerda las tres fases del método del antropólogo. En la primera, éste vive con los primitivos largo tiempo, habla su lengua y llega a pensar con sus categorías y a juzgar con sus valores, para traducir la cultura investigada a las categorías y valores de la propia, haciéndola *culturalmente inteligible;* en la segunda fase, analiza la estructura de la sociedad y sus patrones como conjunto de abstracciones interrelacionadas, para hacerla *sociológicamente inteligible;* y en la tercera, compara el modelo con el de otras sociedades, para generalizar, aunque quizás sólo pueda construir tipologías. Para Evans-Pritchard, las tres fases de este método son también propias del historiador y la diferencia entre ambos métodos es *técnica y no metodológica,* pues, según Kroeber, lo propio *del método histórico no es la narración cronológica de los acontecimientos, sino su integración descriptiva.* Evans-Pritchard aduce, como ejemplo, la semejanza entre su obra *The Sanusi of Cyrenaica* (1949) y la monografía del historiador Burckhardt, *La cultura del Renacimiento,* y luego dice que, para Radcliffe-Brown, las sociedades son sistemas naturales, cuyo funcionamiento debe explicarse por leyes científicas y, para él, son sistemas morales o éticos, cuyo funcionamiento debe interpretarse por patrones o pautas. Su texto completo es:

---

9 «Antropología social: pasado y presente», publicado en Evans-Pritchard, *Ensayos de antropología social* (1962), Madrid, 1974, Siglo XXI, pp. 6-23.

> La antropología es un tipo de historiografía, y en último término de filosofía o arte, implica que estudia sociedades como si fueran sistemas éticos y no sistemas naturales, que está interesada en el diseño antes que en el proceso y… busca patrones y no leyes científicas, interpretaciones y no explicaciones verbales… Los conceptos de sistema natural y ley natural, relativos a las ciencias naturales han dominado la antropología desde los comienzos y… han sido responsables de… formulaciones rígidas y ambiciosas. Si consideramos la antropología social como un tipo de historiografía, es decir, como una de las humanidades, la desprendemos de dogmas filosóficos esenciales y le damos así la oportunidad de ser realmente empírica, por paradójico que pueda parecer, y científica en el verdadero sentido de la palabra.[10]

En Manchester,[11] Evans-Pritchard expone los efectos *que ha tenido para la antropología su ruptura con la historia.* Me limito a recoger seis: 1º Los antropólogos han sido poco *críticos con las fuentes documentales,* como se ve en Frazer y Durkheim. *2°* Han hecho pocas reconstrucciones, *con documentos históricos y la tradición oral, del pasado del pueblo que estudiaban,* generando la falsa idea que, *antes de la dominación europea los pueblos primitivos eran más o menos estáticos. 3°* La historia de una sociedad debe investigarse, *porque forma parte del pensamiento de los hombres vivos y, en consecuencia, de la vida social que puede observar directamente el antropólogo. 4°* La ruptura con la historia ha privado a los antropólogos de conocer sociedades con *fuertes analogías con las sociedades primitivas contemporáneas,* como los bárbaros de Europa, cuyo estudio les hubiera provisto de *conceptos de gran valor,* al menos, heurístico. 5º Sin historia se devalúan los estudios sincrónicos, porque se impide verificar las estructuras, que son *relaciones que se sabe han existido durante un considerable período de tiempo,* pues, según Dumont, *la historia es el mecanismo por el cual la sociedad se descubre a sí misma como lo que es. 6°* Por su desinterés por la historia los antropólogos, con la excepción de Malinowski, han analizado poco la diferencia entre conceptos claves, como *historia, mito, leyenda, anécdota y folklore.* La visión del mito de Evans-Pritchard profundiza la de Malinowski, que se verá en

---

10 *Ibídem,* pp. 19-20.

11 «Antropología e historia», publicado en Evans-Pritchard, *Ensayos de antroIbídema social* (1962), Madrid, 1974, Siglo XXI, pp. 44-67.

seguida, y subraya su carácter moral que hay que interpretar. En efecto, el mito hace:

> referencia tanto a una sucesión de acontecimientos como al significado moral de las situaciones, y por eso presenta frecuentemente una forma alegórica o simbólica. No está cefrado como lo está la historia, sino que trata de fundir el presente con el pasado, dando origen a un nuevo relato. Tiende a ser intemporal, situado más allá de la memoria y por encima del tiempo histórico; y allí donde aparece situado firmemente en el tiempo histórico, es también intemporal, porque los hechos que narra pudieron haber sucedido en cualquier momento, pues constituyen un arquetipo que no está sujeto a tiempo y espacio. Por tanto, los elementos muy improbables y hasta absurdos de muchos mitos no deben ser tomados literalmente como un relato histórico, consecuencia de la ingenuidad o credulidad, sino que pertenecen a la misma esencia del mito que, precisamente en razón de que los hechos están fuera de la experiencia humana, requiere un acto de voluntad e imaginación. El mito difiere de la historia en que es considerado como diferente de ella por el pueblo a cuya cultura ambos pertenecen.[12]

3.3. Mito y rito

Son una tercera pareja de palabras claves del paradigma de la Antropología social, sobre todo porque sirven para develar la estructura social. Mucha gente opina que el mito es una simple fábula sin sentido y los evolucionistas y difusionistas clásicos decían que era una reposición verídica del pasado. La Escuela inglesa, consecuente con su enfoque, analiza su función y así Malinowski, en su ensayo "El mito en la psicología primitiva", dice que el mito:

> no es meramente un relato, sino una realidad viviente; no es una ficción como la novela que hoy leemos, sino algo que se cree sucedido en los tiempos primigenios, y que a partir de entonces influye sobre el mundo y los destinos humanos… El mito cumple en la cultura primitiva una función indispensable: expresa, exalta y codifica las creencias; custodia y legitima la moralidad; garantiza la eficiencia del ritual y contiene reglas

12 *Ibídem,* pp. 52-53.

> prácticas para aleccionar al hombre. Resulta así un ingrediente vital de la civilización humana.[13]

Como acaba de verse, Evans-Pritchard sigue el análisis funcionalista de Malinowski, y añade ciertos matices que deben tenerse en cuenta para su interpretación del mito. Pero, frente a la verificación del mito por la evidencia o por la prueba de las ciencias naturales y frente a *su* distinción de la historia porque no transmite hechos empíricos observables, sino sabiduría, Evans-Pritchard advierte que *un relato puede ser verdadero, pero de carácter mítico, o puede ser falso, pero de carácter histórico.*[14] Con Edmund Leach (1910) el análisis funcional del mito gana en complejidad. Los mitos, como se transmiten por tradición oral de generación en generación, sufren deformaciones, que generan diferentes lecturas. Leach en su clásico libro sobre Birmania (1954) habla de dos versiones del mito del nat Nsu, el espíritu de los celos, donde luchan dos hermanos y donde la victoria es distinta en cada versión, que eran recitadas por diferentes bardos a petición de sus clientes para justificar la posición de éstos.[15]

Pero, ello no ocurre sólo en las sociedades primitivas; a lo largo y ancho de la historia, se ha practicado la relectura de la tradición con varias versiones de los «héroes nacionales», que sirven para manipular sentimientos y lealtades colectivas. Me limito a un solo ejemplo de la historia peruana, el de Túpac Amaru II. Este fue el caudillo de la última rebelión indígena contra el gobierno colonial español, que murió descuartizado en la plaza de armas del Cusco. Su figura se ha convertido en mito y símbolo de los movimientos indios actuales, de la profunda revolución militar del General Juan Velasco Alvarado (1968-1975) y del grupo terrorista de la Amazonia MRTA (Movimiento Revolucionario Túpac Amaru), que explotó la situación colonial de la selva, se financió en contubernio con el narcotráfico y fue capaz, a pesar de su derrota militar y *de* la deserción de tantos arrepentidos, de montar el mayor secuestro colectivo de rehenes en la historia peruana.

---

13 Malinowski, *Estudios de psicología primitiva,* Buenos Aires, 1963, Paidós, pp. 32-33.

14 Evans-Pritchard, Ensayos de antropología social. Madrid, 1974, Siglo XXI, p. 52.

15 Leach, *Sistemas políticos en la Alta Birmania* (1954), Barcelona, 1976, Anagrama, p. 288.

Pasando ya al rito, es sabido que éste es estudiado por la antropología norteamericana como parte de la cultura del grupo y un rasgo más de su especificidad. Pero la antropología inglesa, que sigue a Durkheim a través de Radcliffe-Brown, lo estudia como camino privilegiado para descubrir el grupo que se expresa en el rito compartido, y para analizar la estructura social. Así Radcliffe-Brown, en su artículo «Religión y sociedad» (1945), hace varias recomendaciones para el estudio antropológico de la religión; allí sostiene que ésta *ha de ser estudiada en acción* o por sus efectos y que ella está vinculada siempre de algún modo a la estructura social; pero, recomienda también el estudio empírico del sentimiento o experiencia subjetiva de cada culto particular, recomendación no esperada por provenir del autor de análisis tan fríos y cerebrales del hecho social.[16]

Además, ya en su artículo «Tabú» (1939), Radcliffe-Brown expone un método de análisis de los ritos y prohibiciones de las culturas primitivas. Distingue en el rito el propósito, que es lo que se pretende conseguir con la realización el rito, el significado, que es el contenido simbólico del mismo, y los efectos reales que el rito produce en cada persona y en el grupo que participan en su celebración. Para aclarar este método de análisis, Radcliffe-Brown pone el ejemplo del embarazo y parto entre los isleños de Andaman. Cuando una mujer sentía que estaba embarazada, sus padres ponían un nombre a la criatura que estaba todavía en el vientre de la madre, y debían guardar cierta dieta hasta el parto y ser llamados, no por su nombre habitual, sino por el de «padres» del nuevo niño (tecnonimia). Aunque sus informantes no dieron o no supieron dar a Radcliffe-Brown la razón de estas costumbres, él descubrió su significado por medio de comparaciones con situaciones similares de tal cultura, que, como todas, es coherente en sus rasgos ceremoniales. Se daba un nombre a la nueva criatura, por considerarla ya un ser vivo; la tecnonimia y la dieta de los padres manifestaban que éstos tenían un status anormal, que daba relieve al nuevo nacimiento; así se lograba el efecto individual de prepararlos para el nacimiento del niño,

16 Radcliffe-Brown, *Estructura y función de la sociedad primitiva* (1952), Barcelona, 1972, Península, pp. 201-202.

y el efecto social de hacer tomar conciencia al grupo de la importancia de un nuevo miembro del mismo.[17]

3.4. Parentesco y política

Es la última pareja de términos de la antropología social, que se refieren, no tanto a los conceptos de su teoría o metodología, cuanto a sus principales campos de interés, aunque es cierto que la Escuela inglesa produjo también grandes estudios de economía, como los de Raymond Firth (1901), y religión, como los de E. E. Evans-Pritchard y Godfrey Lienhardt (1921). Como se verá en los capítulos IV y V, el parentesco había sido estudiado por algunos antropólogos. En efecto, Morgan lo inició, cuando descubrió que los iroqueses usaban el mismo término para el padre y los tíos paternos, y llamó a tal término «clasificatorio» en oposición a los términos «descriptivos», que expresaban una sola relación; además, el uso de dicho término no era una cortesía, sino que encerraba una condensación de deberes y derechos, que eran la base de la estructura social; la errónea aplicación que hizo Morgan de ciertos términos de parentesco para postular la existencia de distintos tipos de familia y trazar un esquema unilineal de su evolución, que nunca se ha podido probar, hizo que su descubrimiento se olvidara por varias décadas.

Sólo en 1913 Rivers, en unas conferencias en la London School of Economics, retomó el tema y mostró que *la terminología del parentesco ha sido rigurosamente determinada por las condiciones sociales y que, si esta posición ha sido establecida y aceptada, los sistemas de parentesco nos proporcionan el instrumento más valioso en el estudio de la historia de las instituciones sociales.*[18] Tal línea de trabajo es seguida por muchos antropólogos sociales ingleses, especialmente Radcliffe-Brown, cuya verdadera especialidad fue el parentesco. El, en su extensa y clásica introducción a la antología *Sistemas africanos de parentesco y matrimonio* (1950), de la que es coeditor con Daryll Forde, escribe:

---

17 Radcliffe-Brown, Estructura y función en la sociedad primitiva (1952), Barcelona, 1872, Península, pp. 153-173.

18 Rivers, *Kinship and Social Organization,* London, 1968, The Athlone Press, p. 39.

> El hecho que un sistema de parentesco funcione bien o no tan bien, como modo de integración social, depende de la forma como esté elaborado. Así como un arquitecto, al diseñar un edificio, tiene que elegir los principios estructurales que va a usar, así también, aunque deforma menos deliberada, en la elaboración de un sistema de parentesco existe cierto número limitado de principios estructurales que pueden usarse y combinarse de diferentes formas. El carácter de la estructura depende de la selección, de la combinación y de la forma de usar dichos principios. En consecuencia, un análisis estructural de un sistema de parentesco ha de hacerse en función de los principios estructurales y de su aplicación.[19]

Para Radcliffe-Brown, los sistemas clasificatorios hallados por Morgan, operan, a diferencia de los descriptivos, con alguna combinación de estos tres principios estructurales. El primero es la unidad del grupo de germanos *(siblings),* que son los hermanos padre y madre; así entre los bantús de África del Sur las tías maternas son consideradas madres, tanto en el modo de nombrarlas como en la actitud hacia ellas, y los tíos maternos son como madres masculinas. El segundo principio es la distinción de generaciones; esto se traduce en cierta distancia entre las generaciones sucesivas, porque hay que transmitir la cultura y socializar a los individuos, lo que exige disciplina y control, y cierta fusión de las generaciones alternantes, pues se dan relaciones fáciles e igualitarias entre el abuelo y el nieto y, en ciertos sistemas sociales, se cree que éste sucede a aquél. Y el tercer principio es la unidad del linaje, pues los descendientes de un antepasado único por la línea patrilineal o matrilineal mantienen su solidaridad y son vistos por los demás como una unidad, como sucede con los indios fox patrilineales.

Otro campo de interés de la antropología inglesa fue la política de las sociedades africanas, interés consolidado por el gobierno indirecto propio del gobierno colonial. Es sabido que a fines de la década de los treinta se reúnen en la Universidad de Oxford Evans-Pritchard, Radcliffe-Brown y Fortes y crean un nuevo paradigma. Este estudia, no sociedades pequeñas y aisladas, cuyo gobierno se basaba en formas de reciprocidad y de control mágico, sino sociedades mayores con formas complejas

---

19 Radcliffe-Brown y Forde (eds.), *Sistemas africanos de parentesco y matrimonio.* Barcelona, 1982, Anagrama, p. 95.

de gobierno, como sucedía sobre todo en las sociedades acéfalas o sin estado, cuyo sistema político estaba basado en linajes segmentarios. Un libro clásico es el de *Los Nuer* (1940), que eran como doscientos mil y no tenían un gobierno central; formaban comunidades autónomas, donde los derechos estaban asegurados, porque cada persona perjudicada era respaldado por el grupo. El homicidio era un daño causado al linaje de la víctima, y los miembros de él tenían derecho a matar al homicida o a un pariente cercano; pero había soluciones legales más pacíficas, como ofrecer ganado y una ceremonia de reconciliación. Lo sugestivo era que los grupos se fusionaban (unían) o fisionaban (separaban), los dos aspectos del principio segmentario, para mantener un equilibrio político en una sociedad acéfala. Kuper (1973) sintetiza la historia de dicho paradigma:

> Después de la guerra la antropología social británica empezó a partir de donde dichos autores la habían dejado.
> En 1940 aparecieron tres grandes obras de antropología política de este grupo. Fueron African Political Sistems, editada por Fortes y Evans-Pritchard, y con un prefacio de Radcliffe-Brown, y dos monografías de Evans-Pritchard, Los Nuer y The Political Sistem of the Anahuak, que se ocupaban de sociedades que carecían de gobiernos centralizados, situadas en lo que entonces era el Sudán anglo-egipcio. A estos estudios siguieron otros, que exploraron nuevos aspectos de los sistemas políticos segmentarios, y que también analizaron la relación persona a persona de parentesco dentro de tales sociedades. Aunque en su mayor parte fueron escritos antes de y durante la guerra, aparecieron inmediatamente después: dos monografías de Fortes sobre los tallensi en 1945 y 1949; un estudio de Evans-Pritchard sobre los sanusi de Cirenaica en 1949 y un libro de parentesco nuer en 1951. Estos estudios deben considerarse en conjunto. Constituyen un conjunto coherente que habrá de guiar a la antropología social inglesa a lo largo de los años cincuenta.[20]

4. Panorama de la etnología francesa

Al igual que en Inglaterra, también en Francia hubo etnología, antes del nacimiento oficial de esta disciplina, que suele fijarse en 1925,

---

20 Kuper, *Antropología y antropólogos: la escuela británica (1922-1972)*. Barcelona, 1972, Anagrama, pp. 106-107.

cuando Marcel Mauss, Paul Rivet y Luden Lévi-Bruhl fundan en la Universidad de París el Instituto de Etnología. En el siglo XIX la etnología era sólo un modesto complemento a los estudios de antropología física. En la década de los setenta de ese siglo, cuando aparecen los clásicos libros de Tylor (1871) y Morgan (1877), que son considerados la partida de nacimiento de la antropología anglosajona, en Francia se estudian, sobre todo, los rasgos físicos. Así lo afirma Mercier (1966): *P. Broca elaboró las técnicas, P. Topinard y A. de Quatrefages utilizaron las ideas darwinianas para hacer progresar los trabajos de descripción y clasificación de las razas humanas. Si bien no dejaron en el olvido los aspectos sociales y culturales de la historia humana, no centraron su atención en* ellos.[21] Y añade que tal orientación estaba tan arraigada que, a fines de siglo, las cosas seguían igual, como lo muestra la obra de J. Deniker, cuyo *título es muy significativo:* ***Les races et les peuples de la terre*** *(1900), en el que los datos etnográficos no hacen sino completar la descripción de los grupos raciales.*

Para dar una visión de conjunto de la naciente etnología francesa en el primer cuarto del siglo XX, transcribo la opinión de Jamin en el diccionario de Bonte e Izard (1996):

> Largo tiempo la antropología francesa se ha caracterizado por una ausencia de identidad doctrinal stricto sensu, a diferencia de las otras escuelas nacionales que, desde la formación del saber antropológico en sus países o con ocasión de las modificaciones conceptuales de éste, se han visto caracterizadas por la predominancia de un sistema interpretativo marcado verbalmente por añadir a la noción clave un sufijo en –ísmo: evolucionismo y funcionalismo en Gran Bretaña, difusionismo en Alemania, culturalismo en Estados Unidos, etc. Las dudas que han pesado sobre el término mismo que convenía emplear para designar en Francia las investigaciones antropológicas –etnografía, etnología o antropología, palabras que, según las épocas, han sido utilizados alternativamente– traducen bien esta fluctuante identidad teórica y ausencia de soberanía epistemológica (Rivet 1930).

---

21 Mercier, *Historia de la antropología,* Barcelona, 1969, Península, pp. 42-43. Las obras a que alude Mercier son: Broca, *instructions craniologiques et craniométriques de la Societé d'Anthropologie de Paris* (1875); Topinard, L'Anthropologie (1876) y Quatrefages, *L'espece humaine* (1877).

> La historia de la antropología francesa ha sido a menudo contada a través de individualidades (E. Durkheim, M. Mauss, L. Lévy-Brul, M. Leenhardt, M. Griaule), percibida desde el ángulo de filiaciones, de cooperaciones o de connivencias intelectuales (los «durkheimianos», los «discípulos de Mauss», la «escuela de Griaule», etc.), que ha conducido a identificar más «familias de pensamiento» que escuelas teóricas propiamente dichas, remitiendo ín fine a algunos estereotipos de un supuesto carácter nacional: el gusto por la especulación y la literatura, el intelectualismo, el menosprecio del empirismo, que explicarían la tardía presencia de la antropología francesa en la investigación de campo.[22]

A partir de tal visión, presento tres grandes temas, aunque no son los únicos, que abordaron los etnólogos franceses: de la filosofía social a la etnología, el estructuralismo de Lévi-Strauss, y el funcionalismo dinámico y la etnología marxista:

4.1. De la filosofía social a la etnología

La etnología francesa, que nació de una sociología fundada por filósofos, se ocupó de problemas teóricos de alto vuelo, especialmente de temas relacionados con la filosofía. Hay en este hecho, al menos, dos razones. La primera es una vieja tradición de reflexión sobre la sociedad. Desde la Ilustración los enciclopedistas reflexionaron mucho sobre la naturaleza y el origen de las instituciones sociales, que en el antiguo régimen se presentaban como divinas, y ellos querían transformar bajo el dictamen de la razón. Por eso, tal reflexión tendrá siempre un cierto tono ético, en el sentido de cómo debía ser la sociedad, que se mantiene a lo largo de las transformaciones liberales y la crítica a las mismas con el pensamiento socialista, que tienen lugar en el siglo XIX. Puede recordarse al respecto una parte de las conclusiones del clásico «Ensayo sobre los dones. Motivo y forma de cambio en las sociedades primitivas» (1923-1924) de Marcel Mauss.

---

22 J. Jamin, «l'anthropologie française», en Pierre Bonte-Michel Izard, Dictionaire de l'ethnologie et de l'anthropologie. Paris, 1966, Presses Universitaires de France, pp. 289-290.

La segunda razón es que en la escuela francesa, a diferencia de las otras dos escuelas nacionales contemporáneas, la norteamericana y la inglesa, no hay una revolución metodológica sobre el terreno como la de Boas y Malinowski y así los etnólogos franceses no van al campo hasta los años treinta e incluso hasta después de la segunda guerra mundial. Es cierto que hubo dos ilustres excepciones. Una es Maurice Leenhardt (1878-1954), un misionero evangélico que vive en Nueva Caledonia entre 1902 y 1926, defiende a los nativos canacos contra los colonizadores franceses y, a su regreso, habiendo obtenido una cátedra en la Escuela Práctica de Altos Estudios, escribe dos importantes obras, *Gens de la Granel Terre* (1937) y *DoKamo* (1947), La otra excepción es Marcel Griaule (1898-1956), que hizo trabajo de campo en distintos lugares de África y, sobre todo, entre los dogons (N. E. de la república de Mali), sobre quienes escribe varias obras, como *Jeaux dongons* (1938), *Masques dongons* (1938) y *Dios del agua* (1948), vertida al castellano (Barcelona, 1987, Alta Pulla), y que fue también profesor de la Sorbona. De todos modos la presencia universitaria de ambos es tardía y no llegaron a crear un "paradigma etnográfico de Escuela», como los de Boas en Estados Unidos o Malinowski en Inglaterra. Quizás otra razón para este retraso de la etnografía francesa sea que Francia, a pesar de su inmenso imperio colonial en África y Asia, similar al inglés, no aplicó el «gobierno indirecto» en sus colonias, ni recurrió al trabajo profesional de los antropólogos.

El «padre» por antonomasia de le etnología francesa es sin duda Marcel Mauss (1872-1950), sobrino y estrecho colaborador de Durkheim, asiduo escritor y obstinado editor del "Anuario sociológico" y formador o inspirador de muchos de los etnólogos franceses, como Metraux, Griaule, Dumezil, Bastide, Dumont, Lévi-Strauss y Cazeneuve. Este último hace esta síntesis del aporte académico de Mauss:

> Nunca busca el desarrollo de una teoría sistemática, aunque tampoco ha cesado, a lo largo de toda su carrera, de buscar y multiplicar ideas originales, de indicar la dirección de investigaciones para cuya dedicación él no disponía de tiempo necesario. Veía los problemas importantes, entreveía las soluciones, presentaba sus descubrimientos, dándonoslo todo en sus escritos o en sus cursos, a medida que una lectura, una conversación o una reflexión proporcionaban a su espíritu una de esas ilu-

> minaciones que han hecho de él no tan sólo un jefe de escuela, sino también un precursor. Su obra es a la vez rica y pobre, rigurosa y falsamente atrayente, a veces exaltante y a veces decepcionante… Mauss pertenece a la categoría, podríamos decir a la generación de los «etnólogos de cámara». No hace el menor estudio «sobre el terreno». A falta de observación directa poseía, para alimentar su reflexión, una erudición excepcional. Daba la impresión de haberlo leído todo, de haber conversado con todos los grandes etnólogos y de haberlo retenido todo. Quienes, como el autor de estas líneas, fuimos alumnos suyos, guardamos el recuerdo de infinitas disgresiones y de numerosos ejemplos que enriquecían sus cursos y los hacían tan vivos como si se tratasen de los relatos de un explorador.[23]

Otro padre fundador de esta escuela es Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), que aborda el siempre difícil tema del modo de conocer de los primitivos con un pie en la etnología y el otro en la filosofía. Lévy-Bruhl llama a la mentalidad primitiva pre-lógica y tal adjetivo fue malinterpretado, en el contexto intelectual evolucionista, que buscaba el punto cero de las instituciones humanas. En efecto, su primera obra, *Las funciones mentales de las sociedades inferiores,* es de 1910, cuando pululaban todavía bastantes ideas evolucionistas; así se atribuyó a Lévy-Bruhl la interpretación de que el primitivo vivía en una etapa anterior a la lógica, como en la organización social se decía que vivía en una horda y en la religión que creía sólo en almas, pero no en un Dios personal.

Pero, la obra de Lévy-Bruhl puede interpretarse de modo correcto, sobre todo a la luz de sus *Carnets* póstumos (1947), que publicó Leenhardt. Así puede hablarse de dos mentalidades: la moderna, propia del mundo europeo dominado por la filosofía racionalista y la ciencia positiva, donde el contenido de las representaciones mentales es, sobre todo, intelectual, el vínculo entre ellas, lógico, y el principio de apoyo, el principio de contradicción; y la primitiva, propia de sociedades no modernas, donde el contenido de las representaciones mentales es no sólo intelectual, sino también emocional y motor, el vínculo entre ellas es prelógico o místico, y el principio de apoyo, el de participación, según el cual los seres y objetos pueden ser, en sus representaciones, a la vez ellos

---

23 Cazeneuve, *Sociología de Marcel Mauss.* Barcelona, 1970, Península, PP. 7 y 11 *38*

mismos y otra cosa, como los bororos brasileños, que se proclamaban ararás (papagayos).

Sin duda el análisis de los hechos del Lévy-Bruhl antes de los *Carnets* es discutible y el material etnográfico usado es pobre, sobre todo en comparación con el que por esos años recogía Leenhardt. Este en su libro ya citado *Do Kamo* (1947) concluye: *El estudio del melanesio nos condujo a hallar en el mito y en la racionalidad dos elementos estructurales de toda mentalidad arcaica o moderna, al mismo tiempo que nos reveló la aberración del primitivo que se abandonó a construir un mundo con un único modo de conocimiento primitivo y mítico.*[24] Tal tesis coincide con la de los *Carnets* (1947) de Lévy-Bruhl, y ambas obras se publican el mismo año. Así se puede considerar un logro de ambos la teoría sobre dos mentalidades diferentes, que no son etapas del pensamiento humano, sino dos aspectos del mismo, aunque en ciertas sociedades se enfatice más uno que otro. Al respecto observa Cazeneuve:

El conocimiento racional no brinda al hombre nada mas que una satisfacción parcial, pues si bien, en cierto modo, da la posesión de su objeto, lo pone a éste como exterior al sujeto, como extraño a él, por el hecho de ser objetivante. Por el contrario, las representaciones colectivas de la mentalidad primitiva realizan una comunión entre los seres que participan los unos de los otros, una posesión íntima y profunda del objeto que hace parecer, por comparación, muy incompleta la satisfacción que da el conocimiento racional. Por ejemplo, el pensamiento lógico puede aplicarse a la noción de Dios, pero no da nada al creyente que se compare con la participación de su ser en lo divino.[25]

4.2. El Estructuralismo de Lévi-Strauss

Aunque el concepto de estructura de Durkheim cruza el canal de la Mancha y es elaborado por la antropología inglesa, es reelaborado de otra forma por el estructuralismo francés. A diferencia de la estructura inglesa, que es empírica y observable, la francesa es un modelo que en-

---

24 Leenhardt, *Do Kamo,* Buenos Aires, 1961, Eudeba, p. 272.

25 Cazeneuve, *La mentalidad arcaica* Buenos Aires, 1967, Siglo XX, p. 20.

traña un nivel de abstracción mucho mayor. El padre de este enfoque, que domina aún buena parte de la etnología francesa y se ha extendido a otros campos del pensamiento es Claude Lévi-Strauss (1908). Partiendo de la lingüística, dice que la "estructura" es como la gramática de la lengua, cuyas reglas se observan exactamente, aunque quien habla no se acuerde de ellas, y formula la siguiente proporción: la gramática es a la lengua hablada, como la «estructura» es a la realidad social. Siguiendo la exposición de su pensamiento, Lévi-Strauss sostiene que se puede representar la cultura humana, bajo la forma de un conjunto de sistemas simbólicos (parentela, mito, economía, cortesía, etc.) que permiten el intercambio o comunicación a distintos niveles, entre los que el lenguaje sería el más perfecto y el más básico.

Lévi-Strauss inició su teoría-método con el análisis del parentesco en *Las estructuras elementales del parentesco* (1949) y la continuó con los mitos en sus cuatro *Mitológicas* (1964, 1966, 1968 y 1971). Tras explicar cuidadosamente las técnicas del análisis estructural de los mitos que son las que permiten la comprensión de los mismos, Lévi-Strauss concluye en *Mitológicas I* que *la verdad del mito no reside en su contenido privilegiado,* sino *en las relaciones lógicas desprovistas de contenido, o más exactamente, cuyas propiedades invariantes agotan su valor operatorio, puesto que relaciones comparables pueden establecerse entre los elementos de numerosos elementos diferentes.*[26] Y así continúa analizando otros campos de la vida social, juzgando que la antropología se puede considerar una teoría general de las relaciones que trata de descubrir una estructura omnipresente. Aunque tal tarea ha sido la obra de su vida, ya en su libro más etnográfico *Tristes trópicos* (1955), que recoge las descripciones y reflexiones de los lejanos años de su trabajo de campo en Brasil, había escrito lo siguiente:

> El conjunto de hábitos de un pueblo lleva siempre la marca de un estilo; ellos forman sistemas. Estoy convencido de que estos sistemas no existen en número ilimitado y de que las sociedades humanas, así como los individuos, nunca crean –en sus juegos, sus sueños o sus delirios– de manera absoluta, sino que se limitan a escoger ciertas combinaciones en

26 Lévi-Strauss, *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido,* México, 1968, Pondo cíe Cultura Económica, p. 238.

> un repertorio ideal que sería posible reconstruir. Haciendo el inventario de todos los hábitos observados, de todos los imaginados en los mitos, y también de los evocados en los juegos de los niños y adultos, en los sueños de los individuos sanos o enfermos, y en las conductas psicopatológicas, se llegaría a diseñar una especie de cuadro periódico como el de los elementos químicos, donde las costumbres reales o simplemente posibles aparecerían agrupadas en familias y donde no tendríamos más que reconocer aquellas que las sociedades han adoptado efectivamente.[27]

4.3. Funcionalismo dinámico y etnología marxista

Junto al estructuralismo levistraussiano, se pueden señalar otros dos paradigmas en la etnología, el funcionalismo dinámico de Balandier y la etnología marxista, cultivada por autores, como Godelier, Meillasoux, Terray y Rey, de los que me limito al primero. Georges Balandier (1920) es un profesor de la Sorbona y de la Escuela de Altos Estudios, que hizo trabajo de campo en África y desarrolló un enfoque centrado en el análisis de la situación colonial, que se conoce como «funcionalismo dinámico». Tal enfoque lo expone en sus primeras obras: *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire* (1955) y *África ambigua* (1957), que se tradujo al castellano (Buenos Aires, 1964, Sur). Pero, hasta ahora, Balandier sigue analizando problemas del poder y la vida social: 1985 *Modernidad y poder. El desvío antropológico* (Madrid, 1988, Júcar) y 1988 *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales* (Barcelona, 1993, Gedisa), I. os rasgos básicos del paradigma son, para Copans, tres: *las sociedades africanas tienen una historia (tradicional y moderna): son dinámicas y contradictorias; los movimientos sociales e ideológicos actuales reflejan la estructura del pasado y las transformaciones provocadas por la situación colonial;* y ésta es un hecho *global que puede caracterizarse por su naturaleza no igualitaria.*[28]

Ya Poirier (1968) había hecho una temprana síntesis de este paradigma, que fue influido por antropólogos políticos ingleses que investigaban en África y que abrió un camino en la etnología francesa. Dice Poirier:

---

27 Lévi-Strauss, *Tristes trópicos.* Buenos Aires, 1973, Eudeba, p. 169.

28 Citado por Josep R. Llobera, *Hacia una historia de las ciencias sociales. El caso del materialismo histórico,* Barcelona, 1980, Anagrama, p. 189.

> Balandier ha mostrado la importancia del estudio previo a la situación colonial; él ha despejado, con una nueva visión, el sentido de las relaciones conflictivas internas en obras citadas a menudo (Sociología actual del África Negra, África ambigua), que constituyen análisis nuevos de sociedades africanas en transición y muestran cómo la interpretación del cambio social no puede realizarse correctamente a no ser que se coloquen los hechos en el contexto global de la situación colonial: la definición de los conflictos y de las tensiones que caracterizan esta situación es la primera condición de inteligibilidad. Esta misma perspectiva debe usarse para estudiar los movimientos nacionalistas y mesiánicos y, en general, los fenómenos que se refieren al control social. Balandier trata de mostrar, por otra parte, la complejidad, no reconocida antes de él, de los procedimientos y procesos de contacto: actitudes de repliegue, de huida y de desafío.[29]

Pasando ya al paradigma marxista, debe recordarse que éste, aunque influyó en los neoevolucionistas, como se verá en el capítulo VI, en general influyó menos en la antropología que en otras ciencias sociales. Esto se debe sin duda a dos hechos. Uno, que el marxismo ha estado menos presente en los países anglosajones, que es donde se desarrolló más la antropología. Y otro, que el marxismo analiza temas que preocupan poco a los antropólogos, como el capitalismo, y en cambio, tiene poco que decir de temas clásicos de la antropología como el parentesco, la etnicidad, la religión y el dominio del Estado en sociedades precapitalistas. Sin embargo, a raíz de la publicación en Moscú en 1939 de manuscritos inéditos de Marx, *Grundrisse der Kritik der Politeschen Oekonomie* (Elementos para una crítica de la economía política) y *Formen die der Kapitalistichen Produktion Vorhergehen* (Formas de producción anteriores al capitalismo), y a raíz de la «vuelta a Marx» de la década de los sesenta, a causa de dicha publicación y a la evolución política del socialismo real soviético, los etnólogos marxistas retoman con más libertad la relación entre antropología y marxismo.

Uno de éstos es Maurice Godelier (1934). El hizo trabajo entre los baruya de Nueva Guinea, es profesor de la Escuela Práctica de Altos

---

29 Jean Poirier, «Histoire de la Pensée Ethnologique», en *Ethnologie Genérale,* París, 1968, Gallimard, Jean Poirier, edit., p. 141.

Estudios y del Colegio de Francia y ha escrito mucho sobre antropología y economía; son especialmente interesantes dos libros suyos, *Teoría de las sociedades precapitalistas* (1970) e *Instituciones económicas* (1980), que analizan la citada relación entre antropología y marxismo. En el primero, Godelier pregunta cuál es la importancia de los *Formen* y da dos razones: una, porque allí Marx habla de la historia de las sociedades precapitalistas como *la de las múltiples formas de comunidades primitivas que van evolucionando de diversas maneras hacia formas distintas de Estado y de sociedades de clases,* que es el *esquema multílinear* más opuesto al *dogmatismo simplificador* que se repite, y dos, porque allí *Marx profundiza en lo que él llamará en 1859 el «modo asiático de producción»… noción de Marx que va a ser declarada antimarxista y expulsada oficialmente de la herencia de Marx… y usada contra el marxismo por el renegado K. Wittfogel.*[30]

En el segundo libro, Godelier reformula la hipótesis marxiana del influjo de la economía sobre la sociedad. Para ello se ubica entre *el materialismo vulgar,* para el que los hechos no económicos son simples epifenómenos, y *las teorías empiricistas,* para las que la sociedad puede estar determinada por la religión, la política o el parentesco, y añade que debe interpretarse bien la distinción marxiana entre infraestructura y superestructura:

> Estoy de acuerdo con Marx y su hipótesis acerca de la importancia decisiva que hay que otorgar al papel de las estructuras económicas, cuando queremos entender la lógica subyacente a la forma de operar y evolucionar de los diversos tipos de sociedad. Pero, mi reformulación de esta hipótesis es tal que ya no impide el reconocimiento y la explicación del poder dominante en aquellas sociedades en que éste aparece detentado por las relaciones de parentesco, o la estructura y la organización política o religiosa… De hecho, la distinción entre infraestructura y superestructura no quiere decir otra cosa que poder distinguir una jerarquía de funciones y causalidades estructurales que garanticen las condiciones de reproducción de una sociedad como tal, sin que en modo alguno implique un juicio previo sobre la naturaleza de las estructuras que, en cada caso, gobiernen tales funciones (parentesco, política, religión, etc.) o el número de funciones que una estructura puede soportar.[31]

---

30 Gaudelier, *Teoría marxista de las sociedades pre-capitalistas,* Barcelona, 1975, Laia, p. 7-9.

31 Godelier, *Instituciones económicas,* Barcelona, 1981, Anagrama, pp. 109-110.

Entre los temas no desarrollados en esta síntesis de la etnología francesa está su presencia e impacto en América Latina, que fue importante, sobre todo por el papel que jugó Francia por su propio peso intelectual desde la Ilustración, por su carácter latino y porque de algún modo ocupó el puesto que había dejado vacante España después de la Independencia de sus colonias americanas. Aunque no voy a desarrollar el tema, quiero referirme, esquemáticamente, a algunos autores. Paul Rivet (1876-1958), uno de los «tres» padres de la etnología francesa, hizo grandes aportes a la etnohistoria andina, escribiendo, en colaboración, dos tomos sobre la antigua etnografía ecuatoriana, y cuatro, sobre los escritos publicados en quechua y aymara, y haciendo una edición facsimilar de la *Nueva crónica y el buen gobierno* de Guamán Poma. Además, Rivet organizó un Instituto de Etnología en Bogotá y escribió un libro sobre *Los orígenes del hombre americano* (1943), que sigue siendo un clásico.

Claude Lévi-Strauss (1908) fue el primer profesor que envió el gobierno de Francia para fundar la Escuela de Sociología de Sao Paulo e hizo en Brasil su único trabajo de campo, que él narra en *Tristes Trópicos* (1955). En esa Escuela también tuvo varios cursos Roger Bastide (1898-1974), aunque su presencia fue mucho más prolongada y se convirtió en gran especialista de la religión afro-brasileña; sobre ésta escribió dos libros clásicos: *O candomblé da Babia* (1958) y *Les religions africaines au Brésil* (1960), que se tradujo al castellano con el título poco feliz de *Sociología de la religión* (Madrid, 1986, Júcar), fuera de otros libros y artículos que tocan el mismo tema en el contexto más amplio del encuentro de civilizaciones. El mismo año que Bastide publica su etnografía sobre el culto del candomblé, un suizo francófono, Alfred Metraux (1902-1963), escribe la etnografía paralela *Vudú* (Buenos Aires, 1963, Sur), sobre los cultos negros en Haití; Metraux fue un antropólogo muy fecundo, que contribuyó a la etnohistoria brasileña y rioplatense, que hizo etnografías de temas religiosos y negros en diferentes países del continente y que escribió más páginas que nadie para el *Hanbook of Souht American Indians* (1946), editado por Julián Steward.

Primera parte

EVOLUCIONISMO CULTURAL

Capítulo II
Causas y precursores del evolucionismo

Es sabido que, hacia el último tercio del siglo XIX, nace la teoría del evolucionismo cultural y, con ella, la ciencia antropológica anglosajona. Es cierto que la idea de evolución, es decir el cambio paulatino de las sociedades hacia formas consideradas más perfectas, es mucho más antigua, como se verá al hablar de los precursores; con todo fue en el siglo XIX cuando aparecieron, con las premisas y la lógica de la Ilustración, distintas teorías evolutivas; ¿Qué factores influyeron en este hecho?

1. Cuatro causas del Evolucionismo

Siguiendo a Palerm, presento ahora cuatro factores que influyen en la aparición de la teoría del evolucionismo cultural, o sea, el clima intelectual evolucionista, la segunda revolución geográfica, el nacimiento de la prehistoria y el renacimiento etnológico.

1.1. El clima intelectual evolucionista

Es el primer factor. Aunque tal clima no sea una causa en sentido estricto, explica que, cuando se formula la pregunta sobre el origen de las instituciones, se dé la respuesta que está en el ambiente. Palerm en su *Introducción a la teoría etnológica* (1967) inicia el tema del evolucionismo así:

> El XIX ha sido llamado, y con razón sobrada, el siglo del evolucionismo. El siglo que empieza con Hegel y sigue con Marx y con Darwin, se cierra con Freud. Es decir que en un período de menos de cien años la filosofía produce su obra cumbre de carácter evolucionista, aparece la tesis del

> materialismo histórico, se prueba la realidad de la evolución biológica y aparece una teoría evolutiva para explicar la formación de la personalidad humana (1967: 104).

Aunque las cuatro teorías no se refieran a la evolución de modo unívoco, sin duda contribuyeron a crear un clima e influyeron en que la naciente antropología se hiciera la pregunta sobre el origen y diera una respuesta evolucionista. Paso a presentar una breve síntesis de cada teoría y cómo influye en la antropología:

a. La filosofía de la historia de Hegel. El tema de la «filosofía de la historia» es una vieja preocupación de grandes pensadores. ¿Qué hay debajo de los hechos que narra la historia? ¿Cuál es su «sentido»? Entre tales pensadores puede recordarse a cuatro;

Tucídides, que en *La guerra del Peloponeso* se refiere a la *voluntad de poder* de los personajes; Ibn Jaldum, que en su *Prolegómenos* habla de los *condicionamientos socio-económicos;*

San Agustín, que en *La ciudad de Dios* dice que la historia es la lucha de la *ciudad de Dios* (el orden eterno de Dios) y la *ciudad del mundo* (el caos del puro desorden) y que halla sentido en el triunfo final de la ciudad de Dios; y Hegel, para quien el sentido de la historia es la *evolución hacia la libertad.* Voy a desarrollar más el punto de vista de este pensador.

Jorge Guillermo Federico Hegel (1770-1831), profesor de las Universidades de Heidelberg y Berlín, es una cumbre de la filosofía idealista alemana y uno de los filósofos que más ha influido en el pensamiento moderno. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia* (1837), obra póstuma publicada a base del manuscrito que usaba para sus clases, que no tenía redacción continua y estaba lleno de notas al margen, presenta la historia como evolución hacia la libertad. Palerm (1976) transcribe este fragmento:

> La historia universal representa el conjunto de las fases por las que pasa la evolución… tiene fases, porque el espíritu no es aquí inmediato a sí mismo, sino que requiere mediación… La primera fase cae dentro de la… sumersión del espíritu en el elemento de la naturaleza, en el cual el espíritu existe en una individualidad sin libertad… La segunda fase es la expansión del espíritu en la conciencia de su libertad; pero esta primera liberación es imperfecta y parcial (son libres algunos), puesto

> que procede inmediatamente del estado natural y, por consiguiente, se ve enlazada con éste y cargada todavía con lo natural como uno de sus elementos. La tercera fase es la ascensión desde esta libertad, todavía parcial, a la pura universalidad de la libertad (es libre el hombre como tal hombre).
>
> Estas fases son los principios fundamentales del proceso universal. En desarrollos posteriores veremos que cada una de estas fases es, dentro de sí misma, un proceso de formación, y cómo es(tá) la dialéctica en el tránsito de una fase a otra (1976: 59).

Para completar estas afirmaciones recojo una síntesis de esta teoría que hace Hirschberger:[1]

> La conciencia entre lo real y lo ideal se hace patente en la filosofía de la historia. La historia es la «explicitación del espíritu en el tiempo». Aquí la razón deja que los intereses y pasiones de los hombres y de los pueblos actúen por sí mismos. La "astucia de la razón" consiste en servirse de estos mismos intereses y pasiones para llegar a sus fines, aun contra la voluntad de los individuos. Desempeñan en esto un papel especial los espíritus de los pueblos particulares. Fin de toda la evolución es la libertad general.
>
> La historia universal comienza en oriente, pero sólo en occidente sale el sol de la autoconciencia. En oriente uno sabe que es libre; en el mundo grecorromano lo son pocos; en el mundo germánico lo son todos. El oriente es la niñez de la humanidad. El ciclo cultural griego es la juventud. En él encontramos por primera vez la libertad subjetiva. El ciclo cultural romano es la edad madura de la historia. Aquí impera sólo el duro deber general y los individuos son sacrificados sin escrúpulos a la totalidad. Con todo, surge ya el concepto de persona capaz de derecho. Luego el espíritu revierte de nuevo sobre sí mismo y comienza la vida de la interioridad, en la que la voluntad absoluta y la voluntad del sujeto se hacen una misma cosa: época del cristianismo. La era de los pueblos germanos, con los que la edad del mundo entra en su ancianidad, abre camino a la conciliación de los contrarios.
>
> Todo el proceso histórico mundial avanza según la ley del triple ritmo dialéctico. Lo mismo que en Heráclito, la guerra es también ahora padre de todas las cosas. Son los contrarios y los contrastes los que impulsan la marcha y fuerzan la nueva síntesis. Las fuerzas que intervienen y entran

1 Johannes Hirschberger, *Historia de la filosofía,* Barcelona, 1975, Herder, dos tomos.

> en colisión son los espíritus de los pueblos particulares. El espíritu del mundo pasa de un pueblo a otro. Los pueblos se levantan y se hunden. El pueblo dominador es siempre el portador del derecho y los otros quedan sin derecho frente a él. Así lo quiere el espíritu universal en su marcha hacia la libertad auto-consciente. La historia del mundo se convierte en el juicio del mundo (1975, 11: 273-274).

Tres observaciones sobre el pensamiento de Hegel. La primera es que no me interesa tanto la validez filosófica de la argumentación como el esquema evolutivo que plantea, pues lo significativo para la historia de la antropología es que la humanidad pasa por las distintas etapas de la vida (infancia, juventud, madurez y ancianidad) y por distintos grados de libertad; el Oriente, donde son libres sólo los déspotas, el mundo grecorromano, donde lo son sólo los «ciudadanos» y el mundo germánico moderno, donde lo son todos. La segunda observación es que Hegel, aunque se le haya acusado de etnocéntrico por mostrar a la Prusia de 1820 como cima de la libertad, no la muestra como cima de un proceso, sino como situación de hecho y hay que tener presente al respecto que en ese tiempo Estados Unidos y muchos estados del Occidente europeo no habían abolido aún la esclavitud.[2] La tercera observación es que, según Palerm:

> el contenido del proceso dialéctico de la evolución reside, por una parte, en la oposición hombre-naturaleza, de la que surgen la cultura y la sociedad. Por otra parte, de los conflictos dentro de la sociedad y de la cultura (la segunda naturaleza de Hegel), de los que surgen las instituciones políticas cuyo perfeccionamiento lleva la libertad de una mera posibilidad, de una tensión a querer realizarse, a su realización progresiva y concreta (1968: 39).

b. El materialismo histórico de Marx. En 1948 Carlos Marx (1818-1883) y Federico Engels (1820-1895) publican el *Manifiesto del Partido Comunista,* que presenta ya un esquema de la evolución de la historia con cuatro períodos (esclavitud, feudalismo, capitalismo y socialismo), aunque los dos primeros sólo se desarrollan para expresar la antítesis y lucha de los grupos sociales, que será el motor de la historia. El esquema marxista incluye también una primera etapa de comunismo primitivo y, aunque describe la economía primitiva a partir de los aportes de Mor-

2 Walter Kaufmann, *Hegel,* Madrid, 1968, Alianza, pág. 245.

gan, se preocupa sobre todo por criticar el capitalismo; además, presenta una visión evolutiva de la historia que debía culminar inexorablemente con la aparición de la sociedad comunista.

c. *El evolucionismo biológico de Darwin.* En 1859 Charles Darwin (1809-1882) publica *La evolución de las especies,* que traslada la tesis evolutiva a la aparición de las especies. ¿Influyó dicha obra realmente en el evolucionismo cultural? Fuera de acentuar el clima evolucionista, hay pocas pruebas de que influyera, pues, como observa atinadamente Beals, *las culturas no se concibieron como diferenciándose en el tiempo, a modo de géneros y especies, de una sola forma ancestral* (1965: 653). En efecto, a pesar de las apariencias, una cosa es que la vida se vaya diferenciando ante los estímulos externos con la superación de los más aptos y otra, que las diferentes culturas humanas deban recorrer los mismos estadios en su evolución. Además, un esquema evolutivo de la cultura fue propuesto en obras anteriores a la de Darwin. Primero por él francés Juan María Condorcet (1743-1794), quien traza el itinerario civilizatorio desde la fase más primitiva, a través de la cría de animales y de la agricultura, hasta la escritura alfabética en su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1795). Luego por el alemán Gustav Klemm (1802-1807), quien se adelanta a Tylor en su clásica definición de cultura y traza el esquema de salvajismo-domesticidad-libertad en su gran historia cultural de la humanidad, *Allgemeine Cultur-Geschichte der* Menschheit (1843), con la división entre razas activas (el tronco germánico) y pasivas.[3]

1.2. Segunda revolución geográfica y colonial

Es el segundo factor que influye en la aparición de la teoría evolutiva. Es sabido que, tras la expansión europea del siglo XVI capitaneada

3 Si bien Sigmund Freud (1856-1939) no pudo influir de modo directo en el nacimiento del evolucionismo cultural porque fue posterior en el tiempo, contribuyo a crear el clima evolucionista con su teoría del desarrollo sexual del individuo a través de las etapas oral, anal, genital fálica y genital heterosexual. Para Freud, la persona experimenta un cierto erotismo en las primeras etapas, independientemente de la satisfacción de sus necesidades de alimentación, defecación, etc.

por los dos países ibéricos, el siglo XIX representa una segunda expansión europea, hecha por los países que hicieron su revolución industrial y como consecuencia de la misma. En efecto, en dicho siglo se consolida el imperio colonial inglés, el mayor de todos los tiempos; se completa el «reparto de África» con participación de Inglaterra, Francia, Bélgica, Alemania y Holanda; los Estados Unidos conquistan el oeste, en parte a expensas de México, y Rusia conquista el este hacia la inmensa Siberia.

Tal expansión colonial supone, en primer lugar, un nuevo contacto de Occidente con culturas diferentes y extrañas y la necesidad de conocerlas para manejarlas. En segundo lugar, la aparición de cierta antropología en manos de administradores, comerciantes, colonos y misioneros. En tercer lugar, la aparición de una ideología evolucionista que legitime la empresa colonial: los pueblos avanzados deben civilizar a los pueblos primitivos, pues éstos tienen que recorrer el mismo camino, y deben difundir la religión del «progreso», como los conquistadores ibéricos difundieron el catolicismo. Es el siglo de Augusto Comte y de su nueva religión positiva.

1.3. El nacimiento de la prehistoria

Es el tercer factor del origen del evolucionismo. Entre los fundadores de la prehistoria está el francés Jacques Boucher de Perthes (1788-1868), que escribe numerosas obras. Entre ellas *De la création: essai sur l'origine et la progression des êtres* (1838-1841), *De l'industrie primitive* (1846), *Antiquités celtiques et antédiluviennes* (1847) y *De l'homme antediluvien et de ses ouvres* (1860), cuyo contenido es que el hombre es tan antiguo, que fue contemporáneo de los grandes mamíferos extintos, lo que el prehistoriador francés prueba con las hachas de piedra pulimentada del pleistoceno halladas en excavaciones junto al río Soma. Para apreciar este dato, es bueno recordar las eras de la tierra. Un conocido esquema señala cuatro eras (primaria, secundaria, terciaria y cuaternaria) con cuatro formas de vida (paleozoica, mesozoica, neozoica y humana), representadas por los peces y anfibios, los reptiles, los mamíferos y el hombre; éste aparece en el período más antiguo del cuaternario, que se conoce como pleistoceno.

Los hallazgos de Boucher de Perthes fueron debatidos. Brodrick (1964)[4] refiere que los obreros que trabajaban con el prehistoriador francés introdujeron en la grava del pleistoceno una mandíbula, sacada de un cementerio moderno. Pero Lowie opina en su *Historia* (1937) que el estudioso francés *corrió la suerte de todos los profetas: «Los hombres de ideas prácticas se negaron a examinar mis datos, tuvieron temor, miedo de convertirse en cómplices de lo que llamaban herejía, casi mistificación; no dudaron de mi buena fe, pero sí de mi juicio»* (1860: 11), aunque en 1858 *el paleontólogo Hugh Falconer examinó la colección de Boucher de Perthes y declaró estar satisfecho con las pruebas presentadas* y en 1859 en la reunión de la Asociación Británica para el Progreso de la Ciencia nuevas voces apoyaron la teoría (1974: 19-20). Así se abrió paso la tesis de Boucher de Perthes de *que* el hombre era más antiguo sobre la tierra de lo que se decía, partiendo de una lectura literal de los datos del antiguo testamento, y que tales herramientas no eran algo aislado, sino prueba de una verdadera cultura. Para Lowie, Boucher de Perthes:

> Comprendió que los artefactos descubiertos no podían ser los productos aislados de algún instinto tecnológico del hombre, sino que encajaban en un conjunto más amplio. Sostuvo con energía y argumentos convincentes que esos antiguos talladores de objetos de piedra debieron poseer no sólo cuchillos y hachas, sino también un lenguaje, un arte, costumbres sociales, en suma, el equivalente de una cultura completa aunque primitiva. En otras palabras, resultó que la cultura no se remontaba tan sólo a unos cuantos milenios, sino a un tiempo anterior a la época geológica actual (1974: 19-20).

1.4. El renacimiento etnológico

El cuarto factor que influye en el evolucionismo es el derecho comparado y la historia del derecho. Los primeros etnólogos modernos (Bachofen, Maine, Me Lennan y Morgan) eran juristas, que estudiaron la familia, el parentesco, la herencia, la propiedad, etc., temas que se convierten en clásicos de la antropología evolucionista y la social inglesa. ¿Por qué ese 'interés'? Hay que recordar que la Ilustración creó

4 *El hombre prehistórico,* México, 1964, Pondo de Cultura Económica, pág. 21.

una nueva visión del hombre y de la sociedad, que triunfó con la revolución francesa y se difundió con Napoleón. En efecto, tras la tormenta revolucionaria y las guerras de Napoleón, éste promulga un código que inspira la reestructuración política de muchos estados occidentales. Esta se caracteriza por la organización central del sistema político, la racionalización burocrática, la imposición de una lengua nacional, la enseñanza obligatoria, el sistema métrico de pesas y medidas y cierta estandarización de los productos manufacturados. En el terreno familiar dicho código consagró la autoridad paterna con cierta minusvaloración de la mujer y la propiedad privada sin restricciones. En este contexto era importante investigar el origen y la evolución de las instituciones básicas de la sociedad, cuyo modelo liberal era presentado como natural y como término necesario del progreso.

2. Las dos primeras propuestas teóricas

Ante la presencia del «primitivo vivo» del que hablaban los etnógrafos aficionados de las colonias, y ante el «primitivo fósil», que aparecía en los yacimientos prehistóricos de Europa, los estudiosos se preguntan por qué, a pesar de la notable semejanza con los hombres contemporáneos, había tanta diferencia, y dan tres respuestas distintas, la inferioridad racial, la degeneración y la evolución cultural, que se convierten en teorías, que paso a exponer y criticar.

2.1. Teoría de la inferioridad racial de Gobineau

Su mejor representante es el historiador, escritor y diplomático francés, conde Joseph-Arthur de Gobineau (1816-1882), que era miembro de una familia aristocrática y monárquica y acalló convertido en especialista en culturas orientales. Durante cierto tiempo fue secretario del politólogo Alexis Tocqueville, que estudió sobre el terreno y presentó, en la difundida obra *La democracia en América* (1835-1840, 2 tomos), la sociedad burguesa por la que los franceses habían hecho la revolución; entre 1843 y 1859 Gobineau y Tocqueville intercambiaron cartas que se publicaron bajo el título de *Correspondencia* (París, 1909). Pero la obra más conocida de Gobineau es *Essai sur l'inegalité des races*

humaines (1853-1855, cuatro tomos) (París, 1967, Ed. Fierre Belfond), que no tuvo acogida en Francia en vida del autor, pero que despertó gran interés en Alemania por su tesis claramente racista. En 1849 Gobineau ingresó en el servicio diplomático y desempeñó por largo tiempo cargos en Persia, Atenas, Brasil y Suecia, si bien siguió escribiendo obras históricas, como *Lecture de textes cunéiformes* (1858), *Traite des écritures cuneiformes* (1864), *Religions et philosophie dans l'Asie Centrale* (1865) e *Histoire des Perses* (1869), y literarias, como *Souvenirs de voyage* (1872), *Pléiades* (1874) y *Les Nouvelles Asiatiques* (1876). Los grandes puntos del determinismo racial de Gobineau son:

a) Su planteamiento es muy claro. En esta cita y en la siguiente recojo la transcripción del texto que hace Harris (1978: 89-90):

> Se dice… que todas las ramas de la familia humana están dotadas con capacidades intelectuales de la misma naturaleza, que, aunque se hallen en diferentes estadios de desarrollo, son todas por igual susceptibles de mejora. Quizás no sean éstas las palabras exactas, pero éste es el sentido. Así, el hurón, con una adecuada cultura, se convertiría en el igual de un francés o un inglés. ¿Por qué entonces –preguntaría yo– en el curso de los siglos no inventó nunca el arte de imprimir, ni aplicó nunca la fuerza de vapor? ¿Por qué entre los guerreros de su tribu no surgió un César, ni un Carlomagno, o entre sus bardos un Hornero, o entre sus curanderos un Hipócrates? (1856: 176).

b) La conclusión es también muy clara. Para él, las variables sociopolíticas y ambientales de una sociedad carecen de verdadera importancia, porque ésta radica sólo en la raza, de modo que cada etnia tiene sus propias capacidades y su propio destino:

> Esto es lo que todo el desarrollo de la historia nos enseña. Cada raza tiene su propia manera de pensar. Cada raza capaz de desarrollar una civilización desarrolla una peculiar, que no puede implantarse en otra raza salvo por amalgama de la sangre, y aun entonces en forma modificada. El europeo no puede ganar al asiático para su modo de pensar, no puede civilizar al australiano, ni al negro. No puede transmitir más que una parte de su inteligencia a su prole mestiza de una raza inferior; la prole de este mestizo con la rama más noble de su linaje está un grado más cerca de ésta, pero no la iguala en capacidad: las proporciones de la sangre se conservan estrictamente… ¿No estamos entonces autoriza-

> dos a concluir que la diversidad observable entre ellas es constitucional, innata, no resultado de acciones o circunstancias, que hay una absoluta desigualdad en sus dotes intelectuales? (1856: 438).

c) Existen sólo tres razas bien caracterizadas (blanca, negra y amarilla). En la antología de Llinares (1984), Gobineau llama blancos a la *raza caucásica, semítica, jafética… negros a los camitas y amarillos a la rama altaica, mogólica, finesa, tártara.* Luego añade: *Tales son los tres elementos puros y primitivos de la humanidad. No hay más razones para admitir las 28 variedades de Blumenbach que las 7 de Prichard* (1984: 96). Para Gobineau, el criterio más seguro *para reconocer el grado de pureza étnica de una población es el parecido de los rostros, de las formas, de la constitución y, por tanto, de los gestos y del aspecto* (1984: 96) y las razas se distinguen también por la belleza, por la fuerza física y por la inteligencia. Sobre la primera dice:

> De todos los grupos humanos, los que pertenecen a las naciones europeas y a su descendencia son los más bellos. Para estar plenamente convencido basta con comparar los variados tipos extendidos por el globo y ver que, desde la construcción y el rostro en cierto modo rudimentario del pelagio y del pechero, hasta la talla elevada y de nobles proporciones de Carlomagno, hasta la inteligente regularidad de los rasgos de Napoleón o la imponente majestad que respira el rostro real de Luis XIV, hay una serie de gradaciones a través de las cuales los pueblos que son de la sangre de los blancos se aproximan a la belleza, pero no la alcanzan (1984: 97).

Luego Gobineau rechaza la postura de Claude Helvetius (1715-1771), filósofo materialista de la ilustración francesa y autor de la obra *De l'esprit* (1758), para quien todas las diferencias importantes entre los hombres se debían no a la raza, sino a la educación, diciendo que *ya no se está en condición de escuchar la doctrina reproducida por Helvetius en su libro* ***Sobre el espíritu*** *y que consiste en hacer de la noción de lo bello una idea puramente facticia y variable* (1984: 97). Más aún, Gobineau llega a establecer su propia lista dentro de su canon universal de belleza y de fuerza, al decir que *los italianos son más bellos que los alemanes y que los suizos, más bellos que los franceses y que los españoles y que en cuanto a la fuerza del puñetazo, los ingleses superan a todas las demás razas europeas (1984: 98).*

d) Sobre la *diferencia intelectual entre las razas,* aunque Gobineau aconseja, con razón, *poner en tela de juicio tanto los informes demasiado favorables como los demasiado severos* de los observadores, para evitar el mito del buen salvaje o del salvaje a secas que aparecen en muchos informes etnográficos de viajeros y misioneros, sostiene que las distintas razas no son iguales:

> Los más degradados salvajes son capaces de acceder a las enseñanzas de la religión y se distinguen, de un modo totalmente particular y siempre reconocible, de los más inteligentes animales. Sin embargo, esta vida moral situada en el fondo de la conciencia de cada individuo de nuestra especie, ¿es capaz de crecer hasta el infinito? ¿Tienen todos los hombres en grado igual el ilimitado poder de progresar en su desarrollo intelectual? Dicho de otra manera, ¿están dotadas las diferentes razas humanas del poder de igualarse unas a otras? Esta cuestión es en el fondo, la de la perfectibilidad indefinida de la especie y la de la igualdad entre ellas mismas de las razas. A las dos cuestiones yo respondo un no (1984: 99).

En efecto, para Gobineau las razas, blanca, amarilla y negra, no son iguales, sino que forman una escala descendente[5] con rasgos somáticos y anímicos diferentes, como si éstos se transmitieran por línea genética. Según él, si bien es *inexacto pretender que todas las mezclas son malas y perniciosas, si los tres tipos, permaneciendo separados estrictamente, no se hubieran unido entre ellos, sin duda la supremacía hubiera estado siempre en las más bellas tribus blancas.* Por eso, concluye: *las*

5 Como ejemplo del pensamiento racista de Gobineau recojo lo que dice de los negros: *La variedad melania es la más humilde y yace al pie do la escala. El carácter de animalidad impreso en la forma de su caletre le impone su destino, desde el instante de su concepción. Jamas saldrá del más restringido círculo intelectual. Sin embargo, no es un bruto puro y simple ese negro de frente estrecha y huidiza que, en la parte media de su cráneo, llena los indicios de ciertas energías groseramente poderosas. Si sus facultades pensantes son mediocres o nulas incluso, en el deseo y, en consecuencia, en la voluntad, posee una intensidad frecuentemente terrible. Varios de sus sentidos se han desarrollado con un vigor desconocido en las otras dos razas… Todos los alimentos le parecen buenos… Lo mismo pasa con los olores… A estos rasgos principales de su carácter añade una inestabilidad de humor, una variabilidad de sentimientos que nada consigue fijarla y que le anula tanto la virtud como el vicio… En fin, apenas le da importancia a su vida y a las de los otros; mata gustosamente por matar…* (1984: 101).

grandes civilizaciones humanas, repito, sólo son diez y todas han nacido de la iniciativa de la raza blanca (1984: 103).

e) Además, *tampoco hay una perfectibilidad indefinida de las razas.* Más aún, Gobineau cree que la Europa moderna no tiene superioridad sobre Grecia y Roma; puede tenerla en el orden tecnológico, pero en el político y social el progreso es mínimo. Es interesante al respecto su visión sobre Estados Unidos, que contrasta con la visión tan positiva de Tocqueville. Aunque dice que; *asisto con interés, aunque con mediana simpatía, al gran movimiento a que los instintos utilitarios se entregan en América,* se pregunta con cierto escepticismo: *¿pasará allí algo que en el fondo sea extraño a las concepciones europeas? ¿Existe allá un motivo determinante al cual se pueda ligar la esperanza de futuros triunfos de una humanidad joven que estará allí por nacer?* Luego analiza los pros y contras, recuerda que Estados Unidos no son *el primer Estado comercial que haya habido en el mundo,* observa que *Cartago ha lanzado un resplandor que será difícilmente igualado por Nueva York* y lo mismo puede decirse de Constantinopla, y añade que, para producir una civilización, hace falta una *raza relativamente pura y joven:*

> Esta condición no existe en América, Todo el trabajo de ese país se limita a exagerar ciertos aspectos de la cultura europea, y no siempre los más bellos, a copiar lo mejor que puede el resto, a ignorar más de una cosa. Ese pueblo, que se llama joven, es el viejo pueblo de Europa, menos contenido por leyes más complacientes, no más inspirado. En el largo y triste viaje que lanza a los emigrantes a su nueva patria, el aire del Océano no los transforma. Tales como habían partido, tales llegan. El simple traslado de un punto al otro no genera a las razas que ya están a medias agotadas (1984: 104-105).

f) Finalmente, es interesante analizar el impacto de su *posición cristiana frente a la inferioridad atribuida a las razas de color.* Aunque, como se vio, *los más degradados salvajes son capaces de acceder a las enseñanzas de la religión,* no por eso pensaba Gobineau que ellos podían alcanzar la civilización, europea, pues el cristianismo está dirigido *a los humildes y a los más simples* y, además, *ni el intelecto ni la sabiduría son necesarios para la salvación.* Y así concluye que *es erróneo creer que la actitud igual de todas las razas para la verdadera religión constituye una prueba de su igualdad intelectual. Aunque la hayan abrazado, seguirán*

exhibiendo las mismas diferencias características y tendencias divergentes e incluso opuestas (1854: 223) (En Harris 1978: 90).

No puedo terminar, sin hacer un balance crítico de Gobineau. Parto del juicio de dos historiadores de la antropología. Caro Baroja (1985) escribe: *La figura de Gobineau hubiera quedado con una buena reputación literaria y erudita de no haber publicado el Essaí… que en su tiempo no produjo mayor impresión. Fue –podemos decir– obra con efecto retardado y no basado casi en su lectura directa; porque es raro d que pueda hablar de ella habiéndola leído* (1985: 50). Por su parte, Harris dice:

> Encarnizado enemigo de toda la herencia de la Ilustración, sus ideas iban a estar destinadas a sobrevivir hasta el siglo XX ya recibir su expresión última en los genocidios del nazismo. No carece de interés señalar aquí que Pitírim Sorokin, un tenaz defensor de las peores falacias del determinismo racial, dice del libro de Gobineau que está «escrito con brillantez, con el encanto de un excelente estilista y la fascinación de un pensador original, y se caracteriza por la claridad y lógica de sus ideas y, finalmente, por su inusitada erudición». No es difícil entender a Gobineau, portavoz de los franceses reaccionarios, con la pena de la perdida nobleza. En cambio, desde una perspectiva antropológica, la historia tiene la obligación de tratar con más dureza a Sorokin. La misión que Gobineau se había propuesto era librar al mundo de la idea de que fuera posible que una parte importante de la humanidad llegara a tener una vida mejor (1978: 89).

Personalmente juzgo que Gobineau, a pesar de su pensamiento reaccionario, merece tratarse, porque influyó en el nacimiento del evolucionismo y estimuló un debate clave de la antropología, del que se concluye que la raza no influye en la cultura, al menos porque nunca se ha probado lo contrario. Además, a raíz de las reacciones racistas desatadas en la Europa comunitaria y los Estados Unidos por las oleadas de migrantes africanos, asiáticos y latinoamericanos de las últimas décadas, parece que muchas de sus ideas siguen vigentes, al menos a niveles inconscientes.

2.2. Teoría de la degeneración

Este factor nace de la postura teológica que interpreta el pecado original como cataclismo social. Sus seguidores parten de que Dios, se-

gún el génesis, crea al hombre en estado civilizado, pero, tras el pecado-diluvio-Babel-dispersión, muchos grupos degeneraron hasta caer en el salvajismo, y otros, con la ayuda de Dios, progresaron hasta nuevas cimas de civilización. Un representante de tal posición es Taylor,[6] citado por Harris:

> Hemos visto que ninguna nación salvaje consiguió jamás por sus propios esfuerzos y sin ayuda emerger de la barbarie, y que le tendencia natural de las tribus que están en esta situación es empeorar y no mejorar. La invención no puede haber sido una invención, porque la facultad de inventar procede siempre de algo ya conocido… Esta reconstrucción, que tras un largo razonamiento hemos conseguido hacer del origen del hombre y de la civilización, es precisamente lo que se contiene en el más antiguo de los libros existentes, el libro del Génesis. «Creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó», le confirió el dominio «sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra *y* sobre cuantos animales se mueven sobre ella» y «le puso en el jardín del Edén para que lo cultivase y guardase», «y se dijo Dios. 'No es bueno que el hombre esté solo'». Aquí lo tenemos claramente afirmado que el hombre, en lugar de ser colocado sobre la tierra como un salvaje desamparado y sin ayuda, fue dotado de inteligencia, fue instruido en la naturaleza de los diferentes seres que le rodeaban, fue instruido en la agricultura, uno de los oficios más necesarios para la vida, y fue explícitamente hecho para vivir en sociedad. Todas las tradiciones de las naciones antiguas y todas las investigaciones de la ciencia moderna coinciden en dar testimonio de la verdad de esta afirmación, y no sólo la confirman, sino que a la vez despojan a todas las otras teorías incluso del mérito de la plausibilidad (1978: 50).

3. La tercera propuesta y sus precursores

Es sabido que precursor es quien va delante, abre un camino e influye de algún modo para que otros lo sigan. En ese sentido, deben ser considerados precursores del evolucionismo en sentido estricto los escritores de diferentes disciplinas que formularon alguna forma de teoría evolutiva sobre el desarrollo de la sociedad o de alguna de sus institucio-

6 W. Cooke Taylor, *Natural History of Society,* 1840, II, pág. 341.

nes (familia, estado, religión, propiedad, derecho, etc.) y que tuvieron un influjo real sobre los antropólogos evolucionistas del siglo XIX. Pero el concepto de precursor es manejado por los historiadores cíe la antropología con gran flexibilidad, sobre todo cuando se dice que aquélla nace en el siglo XIX como antropología evolucionista, y se considera precursor de la misma a autores de cualquier disciplina que estudian las «otras sociedades», empresa a la que se dedicarán después los antropólogos.

Así Ángel Palerm en el tomo I de su *Historia de la etnología: los precursores* (1974), escrita a base de la selección de un texto, precedida de la respectiva introducción, presenta 41 autores en cuatro grupos: 9 clásicos greco-romanos,[7] 12 viajeros y descubridores de la era de las exploraciones,[8] 12 misioneros y funcionarios de la era de la colonización[9] y 8 utópicos y rebeldes de la era de las revoluciones.[10] Muy similar

---

7 Herodoto (Pueblos del sur de Rusia), Platón (Sobre el origen de la sociedad humana), Tucídides (Cultura y sociedad atenienses), Aristóteles (La esclavitud en Grecia), Estrabón (Pueblos de Iberia), César (Pueblos de Francia e Inglaterra), Catón (La esclavitud rural en Roma), Tácito (Los bárbaros germanos) y Lucrecio (Evolución sociocultural).

8 Marco Polo (Tártaros y Chinos), Ibn Batuta (Turcos de Crimea), Hermano Juan (La guerra de los mongoles), Cheng Ho (Visita a los bárbaros occidentales), Colón (Visión del Nuevo Mundo), Cabeza de Vaca (Recolectores y cultivadores del norte de México), Carvajal (El país de la canela y de las amazonas), Bernal Díaz (Tenochtitlán y el Valle de México), Velho (Los portugueses en la India), Cardoso (Náufragos entre los cafres), Pinto (Las grandes ciudades chinas) y Pigafetta (Realidad y fantasía de la primera vuelta al mundo).

9 Sahagún (Antropología aplicada y técnicas de investigación), Informantes de Sahagún (Comerciantes espías y hongos alucinógenos), Alvares y Lobo (Las tierras del Preste Juan), Jenkinson (Una embajada a Moscovia y Binara), Zorita (Los señores de Nueva España), Landa (Conflicto misionero con la cultura nativa), Arriaga (Extirpación de la idolatrías en Perú), Ricci (Los jesuitas deciden hacerse chinos), Oviedo (Plantas y cultivos del Nuevo Mundo), Toledo (Informaciones y ordenanzas para los indios), Felipe II (Las relaciones geográficas) y Acosta (Origen del indio americano).

10 Las Casas (La denuncia del colonialismo), Moro (La utopía redescubierta), Quiroga (La utopía experimentada), Bacon (La utopía descubre la tecnología), Vitoria (Hacia una teoría de la rebelión), Mariana (El derecho a la rebelión), Rousseau (La utopía como contrato social y noble salvaje) y Saint-Just y Babeuf (A la utopía por la revolución).

es la postura de Joan B. Llinares en el volumen I de *Materiales para la historia de la antropología* (1982), donde presenta a 22 autores en tres grupos: Grecia y Roma, Edad Media, y América y la antropología.[11]

Yo doy el rango de antropólogos a muchos precursores de Palerm, como se muestra en mi *Historia de la antropología indigenista,* que es el tomo I de esta *Historia,* y sostengo que la antropología nace con el descubrimiento español de América, puesto que entonces no pocos cronistas describieron y analizaron las sociedades y las culturas indígenas con cierta objetividad, a pesar de sus prejuicios personales o de la época. Palerm en su *Historia de la etnología: los evolucionistas* (1976), tomo II de su *Historia,* recoge una segunda lista de 28 autores que considera evolucionistas, que divide en cuatro grupos: filósofos de la historia y economistas políticos (Jaldún, Vico, Turgot, Condorcet, Smith, Herder y Hegel); naturalistas y arqueólogos (Linneo, Lamarck, Lyell, los prehistoriadores Frere, Thomsen, Nillson y Boucher de Perthes, y Maltus y Darwin); utópicos, sociólogos y socialistas (Saint Simón, Owen, Comte, Spencer, Proudhon, Bakunin y Huxley y Kropotkin) y juristas y etnólogos (Bachoten, Maine, Fustel de Coulanges, Mc Lennan, Lubbock, Kovalesky, Costa y Morgan; aquí aparecen muchos autores de la primera parte de este libro.

No hay duda de que muchos de los evolucionistas de Palerm son considerados por otros autores como simples precursores. Todo depende de dónde se ponga la frontera temporal de la disciplina. Yo voy a presentar un solo precursor, un árabe del siglo XIV, aun teniendo plena conciencia de que su obra no pudo influir en Occidente por ser desconocida; tal precursor es muy original, formula una teoría de la evolución de la sociedad, pertenece al mundo musulmán y analiza material de ese mundo, que ha vuelto a hacerse presente en Occidente no por la conquista militar, sino por la emigración laboral, e interpela al antropólogo, que debe estar dispuesto siempre a asomarse a otras culturas.

---

11 Los autores clásicos son Herodoto, Tucídides, Platón, Aristóteles, Estrabón, César, Lucrecio y Tácito; los de la edad media son Guillermo de Rubruck, Marco Polo, Ibn Battuta e Ibn Jaldun; y los americanos son Colón, Pigafetta, Cabeza de Vaca, Cortés, Cieza de León, Zorita, Sahagún, Las Casas, Acosta y Montaigne. Llinares, como Palerm, hace una introducción a cada autor y transcribe un texto significativo.

4. Un precursor musulmán: Ibn Jaldún (1332-1406)

Cruz Hernández[12] habla de la significación de Ibn Jaldún en estos términos:

> Desconocido durante siglos, cuando Ibn Jaldún pudo ser leído en Occidente brotó una llama de admiración que aún no se ha apagado. Conocido como historiador, pero no entendido como «filósofo de la historia» por el mundo árabe islámico, cuando éste ha advertido su transcendental importancia ha encendido fervores y entusiasmos, como los que pudimos advertir los asistentes en Rabat al «coloquio» de febrero de 1979. En 1928 Ortega y Gasset con su mente avizora, valoraría la singularidad de la posición del pensador africano. «Hay una excepción –escribe–, es Abenjaldún. El filósofo de la historia africana. Los Prolegómenos históricos de Abenjaldún son un libro clásico que desde hace un siglo ha entrado en el haber común… Abenjaldún, no contento con narrar los hechos del pasado africano –él escribe hacia 1373– quiere comprenderlos»… La admiración y el justo atractivo de Ibn Jaldún, como sucede con todas las «devociones», no iba a discurrir sin exageraciones manifiestas. Así surgió prontamente la imagen «devota» occidental: Ibn Jaldún, pionero de la historia moderna, precursor de Hegel, precedente del materialismo histórico, prenuncio de Nietzsche y muchas cosas más (1981, 11: 293).

Los datos cíe su vida están basados en la autobiografía (Al-Tarif), que él dejó en el tomo siete de su *Historia universal* y que ha sido publicada como apéndice I de la edición castellana (1977: 31-38). Se ha observado que Al Tarif es mucho más que una biografía, por la información que recoge sobre las ciudades que visita, sobre sus maestros y amigos y sobre ciertas teorías de la historia, pero también mucho menos, porque refleja poco la subjetividad del autor y porque calla importantes sucesos de su vida o que podían redundar en su desprestigio, como sus segundas nupcias con una esclava cristiana llamada Hind. Abd-al-Rahman Ibn Jaldún, según su genealogía que recoge en Al Tarif, proviene de una vieja familia árabe ligada a las luchas políticas de los omeyas orientales, que emigró a al-Andalus y ocupó altos cargos en la monarquía

12 Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico.* Madrid, 1981, Alianza, dos tomos.

omeya, viviendo sobre todo en Sevilla. Al caer el califato, la situación de la familia debió declinar y por eso ésta emigra a Túnez, donde nace Ibn Jaldún. Su padre era un funcionario público de buena formación, que hizo educar a su hijo en historia, derecho, literatura, filosofía, teología y mística y que murió en la peste de 1349. Entonces comienza Ibn Jaldún su vida pública, en la que se han señalado, según la actividad principal que desarrolla, tres períodos: político, intelectual y religioso.

En el período político (1349-1372) Ibn Jaldún ocupa cargos importantes en diferentes cortes (Túnez, Fez, Granada, etc.), aunque, por los vaivenes de la política, pasa períodos largos entre las tribus nómadas y hasta dos años preso en Fez. Según Cruz Hernández, *al parecer, en esta prisión escribió, o al menos pensó, gran parte de la Muqaddima* (1981, II: 295). Estando al servicio del soberano de Granada, éste le envió a hablar con el rey Pedro el Cruel, quien le recibió en el alcázar con grandes honores y le propuso que, si se ponía a su servicio, le devolvería todos los bienes de sus antepasados, ofrecimiento que Ibn Jaldún declinó. Oigamos la versión de la autobiografía:

> Me envió en misión ante Pedro, hijo de Alfonso y rey de Castilla. Yo llevaba el cargo de hacer ratificar el tratado de paz que ese príncipe había concertado con los príncipes de España musulmana y a ese efecto yo debía ofrecerle un presente compuesto de magníficas telas de seda y caballos de raza pura, cuyas silla y bridas estaban ricamente bordadas de oro. Llegado a Sevilla, donde observé varios monumentos que atestiguaban el poderío de mis antepasados, fui presentado al rey cristiano, quien me recibió con los máximos honores. El ya sabía por su médico, el judío Ibrahim Ibn Zarzar, el rango que habían tenido mis ancestros en Sevilla… El rey Pedro quiso conservarme cerca de él; me ofreció inclusive restituirme los bienes de mis ancestros en Sevilla, bienes que a la sazón se encontraban en poder de algunos grandes de su reino; pero yo me excusé de aceptar su proposición, expresándole el agradecimiento que merecía tal oferta (1977: 57).

Al margen de las anécdotas, sin duda el peculiar trabajo de campo durante un cuarto de siglo en tan distintos escenarios dieron a Ibn Jaldún un gran conocimiento de las sociedades que analizó en sus obras.

En el período intelectual (1374-1382) trabaja en un castillo de Oran y luego, para poder consultar bibliotecas, en Túnez. Entonces es-

cribe su obra monumental en siete tomos. El primero, *Al-Muqaddima* o *Prolegómenos* (1377), es una introducción a los seis restantes, *Kitab al-Ibar* o *Historia de los bereberes o Historia universal* (1382). Ibn Jaldún, al cumplir 50 años hace su peregrinación canónica a La Meca, que inicia el período más religioso (1382-1406), en el que enseña teología en el Cairo. En su autobiografía cuenta que el 5 de febrero de 1383 (aunque él usa el calendario musulmán, cuyo punto de partida es la *hégira* o emigración de Mahoma de la Meca a Medina el 15 de julio de 622):

> entré en la metrópoli del universo, vergel del mundo, hormiguero de la especie humana, pórtico del islamismo, trono de la realeza, urbe embellecida con castillos y palacios, ornamentada con conventos de derviches y colegios, iluminada por plenilunios y constelaciones de erudición. Sobre cada borde del Nilo se extendía un paraíso; la corriente de sus aguas reemplazaba, para los habitantes, a las aguas del cielo, en tanto los frutos y bienes de la tierra les rendían pleitesía. Crucé las calles de esta urbe pictóricas de gente y sus mercados rebosantes de todas las delicias de la vida (1977: 75).

En esta época hace un paréntesis para dedicarse a la meditación y escribe su libro místico *Curación para quien busca resolver las cuestiones* (1395), aunque desempeña ciertos cargos políticos. Así cuando en 1400 el caudillo mongol Tamerlán invadió Siria y le salió al encuentro el sultán egipcio con su ejército y su corte, Ibn Jaldún iba entre los miembros de ésta y se entrevistó ante los muros de Damasco con Tamerlán; éste le propuso que entrara a su servicio, cosa que él aceptó, si podía ir a El Cairo a recoger a su familia y sus libros, pero que no cumplió y se quedó en dicha ciudad hasta su muerte.

Como ya dije, su obra monumental incluye un primer tomo, el *Prolegómenos o Introducción a la historia universal,* que ha sido editado en castellano por Elias Trabulse (México, 1977, Pondo de Cultura Económica) y que tiene gran valor por ser un tratado de filosofía de la historia o de sociología, y seis tomos de *Historia de los bereberes.* Esta tiene mucho menos valor por el tipo más discutible de la información, llena de leyendas, como la historiografía tradicional que Ibn Jaldún combate en el *Prolegómenos,* aunque sea una fuente indispensable para la historia del norte de África a lo largo de siete siglos. Esta diferencia entre el tomo primero y los demás ha sido subrayada muchas veces. Así el historiador

Toynbee[13] califica la obra como *la más grande en su clase que haya producido cualquier intelecto en cualquier tiempo* y añade que, si le impusieran el sacrificio de elegir entre salvar el tomo primero o los otros seis, optaría sin vacilar por salvar el primero (III: 348).[14]

---

13 Arnold J. Toynbee, *Estudio de la historia* (1934-1961), doce tomos.

14 Para valorar el juicio debe recordarse la filosofía de la historia de Toynbee. Puede consultarse el *Estudio de la historia. Compendio* hecho por D. C. Somervell (Buenos Aires, 1959, Emecé, 2 tomos) con un sumario general (11: 366-405). En su obra Toynbee hace un estudio comparativo de las civilizaciones, para analizar su génesis, crecimiento, colapso, desintegración y contactos en el espacio y el tiempo. Estudia 23 civilizaciones, de las que 6 emergen de la vida primitiva y 17 están «afiliadas» a otras civilizaciones, que quizás ya no existen; de las 23 sólo 4 son del Nuevo Mundo (andina, maya, yucateca y mexicana). Voy a limitarme al tema de nacimiento. Toynbee dice que el primitivo llega a la civilización, no *como resultado de dotes biológicas superiores* (raza) o *del contorno geográfico* (hábitat), *sino como respuesta a una incitación dada en una circunstancia de especial dificultad, lo cual hace que el hombre realice un esfuerzo hasta entonces sin precedentes* (1959: 369).
Ejemplos de estimulo que provocó la respuesta civilizatoria son la desecación (civilizaciones egipciaca y sumérica), la selva tropical (maya), la meseta yerma (andina). De la egipcíaca dice Toynbee:
Antes de los albores de la civilización, la estepa afrasiática (el Sahara y el desierto árabe) era una estepa de pastos bien regada. La prolongada y progresiva desecación de ese terreno de hierbas representó para sus habitantes una incitación a la que ellos respondieron de varias maneras. Algunos permanecieron en esa tierra y cambiaron sus hábitos, y así desarrollaron el modo de vida nómada. Otros de desplazaron hacia el sur, siguiendo la retirada de los terrenos húmedos, hasta los trópicos. Y así conservaron su primitivo estilo de vida, que es el que todavía están viviendo. Otros penetraron en las ciénagas y selvas del valle del Nilo y -frente a la incitación que se les presentaba- se pusieron a desecarlo y de esa manera desarrollaron la civilización egipcíaca (1959: 369).
Al analizar la desintegración, Toynbee expone como nacen las civilizaciones «afiliadas». El estímulo viene del cisma que divide la sociedad en tres fracciones: *minoría dominante, proletariado interno y proletariado externo.* Pero, aunque los militaristas y explotadores son prototipos de las minorías dominantes, hay también otros más *nobles,* como los juristas, los administradores y los filósofos del estado universal. El proletariado interno, que se siente *en,* pero no *de* la sociedad, estaba compuesto en la civilización helénica de *ciudadanos de estados helénicos, desheredados por conmociones políticas y económicas, pueblos conquistados y víctimas del comercio de esclavos* y tuvo reacciones duras o «*mansas*», *que culminan con el descubrimiento de «religiones superiores»* (cristianismo). Sobre el proletariado externo dice Toynbee que mientras la civilización crece, su cultura se extiende a sus vecinos primitivos, que forman una mayoría no creadora que imita a la minoría;

Entre los estudios sobre Ibn Jaldún pueden señalarse, en el campo político, la obra de Lacoste,[15] para quien estudiar a Jaldún *no es evadirse al pasado remoto de un país exótico, ni complacerse en un debate historiográfico… sino hacer progresar el análisis de las causas profundas del más grave de los grandes problemas actuales: el tercer mundo,* en el campo sociológico, la de Isawi[16] y en el campo religioso, tan decisivo para entender la cultura islámica, la de Saadé,[17] quien resume la *Introducción* así:

> La obra consta de un prólogo, de una introducción que trata de la ciencia histórica, de seis grandes partes y de un epílogo. Cada parte consta de varios capítulos. La primera parte trata de la ciencia sociológica o al-umran en general; de la geografía y del influjo del medio ambiente en los caracteres humanos. Consta de seis capítulos. La segunda habla de la sociedad nómada; de las tribus salvajes o semisalvajes. Consta de 29 capítulos. La tercera tiene por tema la sociedad sedentaria; la formación de los Estados, de los Reinos y del Califato. Tiene 53 capítulos. La cuarta estudia las diversas situaciones de los pueblos, especialmente las causas de la civilización y su decadencia. Tiene 22 capítulos. La quinta trata de los diversos modos de ganarse la vida; del salario, de las artes y de los oficios manuales. Tiene 33 capítulos. La sexta y última parte analiza las ciencias, tanto religiosas como profanas, la enseñanza, la educación, la poesía y demás manifestaciones de la cultura humana. Consta de 60 capítulos. En el epílogo, que no pasa de una página, refleja el autor su deseo de ver sus teorías recogidas y desarrolladas por otros que vengan después de él (1973: 27-28).

Entre los aportes de Ibn Jaldún pueden señalarse tres:

4.1. Teoría de la historia

En el prefacio general de su obra Ibn Jaldún ofrece una nueva concepción de la historia. Distingue en ésta dos aspectos: uno, exterior,

---

pero si ésta colapsa, el encanto deja de actuar y los primitivos se vuelven hostiles (1959: 382-83). Es sabido que Toynbee crea muchos conceptos sobre cada tema que analiza y pone abundantes ejemplos históricos, que no siempre convencen por la misma dificultad que entraña toda teoría de las civilizaciones. -

15 Ibes Lacoste, *El nacimiento del tercer mundo.* Barcelona, 1971, Península.

16 Charles Isawi, *An Arab Philosophy of History.* Londres, 1963.

17 Ignace Saadé, *El pensamiento religioso de Ibn Jaldún,* Madrid, 1973, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

que es la *serie de anales y acontecimientos que han marcado el curso de las épocas y Estados de la antigüedad,* y otro, intrínseco, *el examen y verificación de los hechos, la investigación atenta a las causas que los han producido,* aspecto éste que transforma la historia en una *rama importante de la filosofía y merece ser contada en el número de sus ciencias.* Por eso, descalifica a los historiadores que sólo transmiten *relatos tal como los recibieron, sin tomar la menor pena de indagar las causas de los sucesos, ni reparar en consideraciones acerca de las circunstancias concomitantes,* y que no *rechazan tan burdas ficciones, porque el genio verificativo es en ellos casi nulo; él ojo crítico, generalmente miope* (1977: 92-93). Con esta historia crítica y con el análisis de las causas, se construirá una verdadera ciencia, dotada del rasgo más propio de ésta que es la posibilidad de hacer generalizaciones y de predecir el futuro, pues *el lector ya no se encontrará en la obligación de aceptar a ciegas los relatos que le presentan, podría ya conocer debidamente la historia; sería capaz incluso de prever lo que podría pasar en el futuro* (1977: 96). Ibn Jaldún piensa que hace una historia así y sus generalizaciones aparecen en los mismos títulos de los capítulos.[18]

En la introducción al tomo primero retoma el tema de la historia, hablando de su dignidad *por la nobleza de su objetivo, su gran utilidad y la importancia de sus resultados,* de las reglas de verificación y de algunas causas de los errores de los historiadores. Y finalmente al iniciar el libro I redefine la historia así;

> la historia tiene por verdadera finalidad hacemos conocer el estado social del hombre en su dimensión humana, o sea la urbanización y civilización, y de damos a entender los fenómenos concomitantes naturalmente a su índole tales como la vida salvaje, la humanización, la coligación agnaticia («al-asabiya»), las diversas formas de supremacía que los pueblos logran unos sobre otros y que originan los imperios y dinastías, las distinciones de rangos, las actividades que adoptan los hombres y a las que dedican sus esfuerzos, tales como los oficios para

18 Como ejemplo transcribo algunos títulos del libro II: la vida del campo es la cuna de la civilización y la ciudad le debe su origen y población (cap. 3); el campesino es menos corrupto y más valiente que el citadino (cap. 4-5), la vida en el desierto sólo es posible para tribus con gran solidaridad (cap. 7), la pureza del linaje sólo se halla entre los árabes nómadas y demás pueblos semisalvajes que habitan el desierto (cap. 9), etc.

> subsistir, las profesiones lucrativas, las ciencias, las artes; en fin, todo el devenir y todas las mutaciones que la naturaleza de las cosas pueda operar en el carácter de la sociedad (1977: 141).
> Es evidente que en esta definición la historia no es una ciencia narrativa, sino social, que no pretende tanto contar los hechos, como explicar la sociedad por su organización en grupos y roles y por las causas de surgimiento, cambio y decadencia. Además, aquí aparece un concepto importante de Ibn Jaldún, al-asabiya, que Trabulse traduce por coligación agnaticia. En el cap. VIII del mismo libro I dice que al-asabiya funciona mediante vínculos de parentesco u otros análogos; Los lazos sanguíneos constituyen una fuerza que casi todos los hombres reconocen por un sentimiento natural. Una de sus influencias es la que impulsa al individuo a preocuparse por el estado de sus parientes y allegados, todas las veces que ellos sufran una injusticia o que se enfrenten al riesgo de perder la vida… Cuando más inmediato es el parentesco entre los coligados, más intima es la unión… Se podrían considerar de este tipo de parentesco los clientes o parciales de los grandes personajes; pues el patrón y el cliente están siempre prestos a protegerse el uno al otro, consecuencia de la simple convivencia que produce en el alma un sentimiento de afinidad y simpatía hacia el vecino, el familiar, el amigo y el allegado. En efecto, éstos lazos son tan fuertes como los sanguíneos (1977: 277).

El término asabiya ha sido traducido de muchas maneras por los arabistas, como observa Saadé;

> La expresión asabiya no es un invento de Ibn Jaldún. Es un término clásico que aparece en la literatura árabe primitiva y, bajo una u otra forma, en Alcorán y los Hadices. Pero su sistematización y análisis se deben al gran genio norteafricano que fue el primero en desarrollar este concepto dándole un carácter rigurosamente científico. Etimológicamente, proviene del sustantivo asab, que significa nervio, descendencia, raza; términos que dicen siempre relación al parentesco y la sangre… Esta palabra se viene traduciendo, desde el Barón de Slane, por la expresión esprit de corps, en el sentido de que todos los miembros de la tribu forman un solo cuerpo animado por el espíritu de autodefensa. Muchos arabistas, no convencidos de esta traducción, han propuesto otras muchas… Lacoste selecciona…: sentimiento nacional (Von Kremer), patriotismo (Enciclopedia del Islam), espíritu público o fanatismo tribal (S. de Sacy); solidaridad social (Ch. Isawi); cohesión del grupo o voluntad común (C. Caben); protoplasma psíquico de todos los organismos

> políticos y sociales (A. Toynbee); nobleza o vínculos de la sangre (G. Bouthoul); agnación (Sardón) (1973: 121-122).

Luego Ibn Jaldún expone distintas causas de cómo se mete la mentira en la historia. La primera, *la adhesión de los hombres a ciertas doctrinas,* lo que dificulta la imparcialidad. La segunda, la excesiva *confianza en la fuente transmisora.* La tercera, *la falta de reparo en la finalidad que los actores en los grandes acontecimientos persiguen.* La cuarta, *la ignorancia de las relaciones que existen entre los sucesos y las circunstancias concomitantes.* La quinta, *la inclinación de los hombres a ganar el favor de los personajes y figuras relevantes,* haciendo una historia interesada para ganar favores. La sexta y más importante, *la ignorancia de la naturaleza del desarrollo social,* pues, si se conoce cómo funcionan las sociedades, es más difícil aceptar ciertos hechos (1977: 141-142). Después concluye;

Tal es el objeto que nos hemos propuesto alcanzar en este primer libro de nuestra obra. Como se trata de una ciencia sui géneris, de un tema específico, que aborda la sociedad humana y su desenvolvimiento, trata de varias cuestiones que sirven para explicar sucesivamente los hechos y los fenómenos inherentes o vinculados a la esencia misma de la sociedad. Tal es el carácter de todas las ciencias, tanto las objetivas como las racionales.

> Las disertaciones en que vamos a tratar nuestro tema integran una ciencia novedosa, que será notable por la originalidad de sus miras así como por el alcance de su utilidad. Nos condujo a descubrirla la búsqueda insistente y la consecuencia de profundas meditaciones. Esta ciencia no tiene nada en común con la retórica, que es una rama de la lógica y que se limita al empleo de discursos… Tampoco tiene nexos con la ciencia administrativa, que comprende por objeto el gobierno de una familia o de una ciudad, conforme a las exigencias de la moral y de la prudencia… Me parece la mía una ciencia de nueva creación (1977: 145).

4.2. Dos tipos de sociedad: nómada y sedentaria

En este segundo aporte Ibn Jaldún sostiene, en primer lugar, que hay dos tipos polares de sociedad: una, elemental y primitiva, la nómada, y otra, desarrollada hasta el extremo, la sedentaria, como término fatal de evolución de la primera. Así aporta, no sólo una tipología polar más, que son tan fecundas en la historia de la ciencia social, como

status-contrato (Maine), comunidad-sociedad (Tönnies), solidaridad mecánica-dinámica (Durkheim), folk-urbano (Redfield), etc., sino también una ley de evolución de la sociedad. En la tipología nómada-sedentaria, Ibn Jaldún maneja el concepto de culturas (comportamientos distintos que generan hombres distintos), aunque no emplee dicha palabra. Así en libro II, al comparar a nómadas y sedentarios, a campesinos y citadinos, afirma *el principio de que el hombre es más hijo de sus costumbres y hábitos que de su naturaleza y temperamento,* porque tales costumbres le confieren *una segunda naturaleza, que sustituye a la suya innata* (1977: 271). Y añade que las costumbres urbanas, *que regulan toda su conducta y acciones, parecen constituir límites impasables. Pero de hecho son convenciones establecidas por el hombre y transmitidas de generación en generación* (citado por Palerm 1976: 18), lo que es sin duda una exacta definición de cultura.

En segundo lugar, Ibn Jaldún dice que ambos tipos de sociedad se distinguen por la forma de solidaridad, la nómada por el parentesco y la sedentaria por el poder del estado. Ibn Jaldún expone esto a partir del capítulo VIII del libro II. Palerm hace su propia traducción que recojo en parte:

> La fuerza real que opera sobre la sociedad es la solidaridad y el poder que persisten… La (verdadera) solidaridad social se encuentra en los grupos que están unidos por lazos de sangre o por otras ligas que cumplen las mismas funciones… Los lazos de parentesco aparecen más claramente entre los pueblos salvajes… como los beduinos… Las genealogías de los nómadas no corren el riesgo de mezclarse y confundirse, sino que permanecen claras y conocidas por todos.
>
> Las relaciones de clientela y la mezcla con los esclavos y los aliados puede reemplazar las relaciones de parentesco como fundamento de la solidaridad. Porque aunque el parentesco es natural y objetivo, también es imaginario. Los lazos de unión se forman así mismo por el hecho de vivir juntos, por la camaradería y la amistad, por crecer juntos… La solidaridad (por medio del parentesco) se encuentra en verdad sólo entre los árabes nómadas… Sin embargo, aquellos árabes que llevan una vida sedentaria… se juntan con otros pueblos, mezclan sus sangres y confunden sus genealogías…
>
> Esto significa… que no se designen por sus genealogías, sino que han agregado a su nombre tribal el nombre de un lugar… Más tarde, sin embargo, crece la mezcla en las ciudades… y los nombres tribales se

> abandonan… Finalmente las tribus desaparecen y con ellas toda traza de solidaridad tribal.
> Una vez que el Estado ha sido consolidado, no necesita recurrir a (estas formas) de solidaridad tribal (1976: 21-22).

En tercer lugar, aunque este camino hacia la sociedad sedentaria es fatal, Ibn Jaldún cree que la civilización es una trampa para los pueblos nómadas:

> La civilización consiste… en la introducción de cuanto género de lujo, en el esmero por lo mejor y en la aplicación a cultivar las diversas artes: como, por ejemplo, el arte culinario, que se ha ingeniado para el refinamiento de la cocina, el arte de vestir, de la construcción, de los tapices, del moblaje, del menaje y demás primores que constituyen el conjunto de una elegante residencia. Para alcanzar un resultado satisfactorio en cada una de estas facetas, se requiere el concurso de varias artes, de las cuales no hay menester alguno en la vida nómada, ni tampoco quien las procure. Cuando se ha llevado hasta el último límite la elegancia en todo lo que se refiere al despliegue doméstico, uno cede a la seducción de sus pasiones, y los hábitos del lujo comunican al alma una variedad de impresiones que le impiden mantenerse en la vía de la religión…
> Dichos hábitos…, desde el punto de vista mundano, crean tantos menesteres e imponen tantas obligaciones cuya satisfacción sobrepasa a las posibilidades normales. En otras palabras más claras: en las grandes ciudades, la diversidad de artes que nacen de la propia civilización ocasiona a los habitantes crecidos gastos. Ahora el grado de esta civilización varía según el desarrollo social: cuanto mayor sea el desarrollo, tanto más cabal es la civilización… Los derechos impuestos por el gobierno sobre sus mercancías contribuyen a su carestía…, lo cual sube considerablemente el precio de todo lo vendible, y obliga a los habitantes de la ciudad a gastar demasiado y a salir de los límites de la moderación (1977: 657-658).

Pero este evolucionismo fatal de Ibn Jaldún es pesimista, a pesar de su concepción prividencialista de la historia, que lo acerca a Toynbee. Bustani, profesor de la Universidad de Beirut, resume así el evolucionismo jalduniano:

> Ibn Jaldún concibe la humanidad como un río caudaloso que corre sin parar. Sale del desierto, que es a veces el desierto arenoso de la Arabia, y otras veces las llanuras del país de los Mongoles, y va arrastrando los pueblos que encuentra en su camino. Funda un reino fuerte, basado en

> la asabiya de la familia, de la tribu, de la raza o de la religión, estableciendo leyes y constituciones. Continúa su marcha arrolladora, y se enturbia por el contacto con los restos de la civilización, del lujo y de los placeres. Y entonces el rey se desentiende de la fuerza de sus hombres y comienza a imponer los impuestos para cubrir los gastos que van aumentando cada día, abriendo paso al comercio y al monopolio. El pueblo lo abandona y se disuelven los vínculos del reino, y se inclina el Estado hacia el ocaso. Viene detrás otro río humano, que brota del desierto en dirección a la ciudad… Ibn Jaldún, meditando sobre las invasiones de las tribus salvajes a los reinos civilizados, descubrió la ley de los tres períodos: el nómada, el invasor y el civilizado (en Saadé 1973: 103).

4.3. Relación religión-política y evolución biológica

Aunque los dos aportes más importantes de Ibn Jaldún al pensamiento antropológico sean los señalados, es posible señalar otros muchos en una obra tan vasta, que trata de toda la historia de una gran civilización. Voy a limitarme al clásico tema weberiano del papel de la religión en el cambio y al tema de la evolución biológica. Al primero se refiere a menudo de paso Ibn Jaldún. Por ejemplo, en el breve capítulo 27 de libro II sostiene que los árabes son incapaces de fundar un imperio, a menos que reciban a un profeta. Para él, los árabes son los más incapaces de fundar un imperio por su vida nómada semisalvaje, pero la religión, que reciben fácilmente por su vida sana tan lejos de depravaciones urbanas, opera en ellos un gran cambio:

> De todos los pueblos, los árabes son los menos dispuestos a la subordinación. Llevando una vida semi-salvaje, han adquirido… un espíritu de rivalidad que los indispone contra toda autoridad… Si aceptan las creencias religiosas que un profeta o un santo les enseñara… su carácter altivo y suspicaz experimenta una decisiva templanza… Es la religión, pues, la que verifica ese cambio… Al haber en su seno el profeta… la unificación más cabal se llevará a efecto entre ellos poniéndolos en condiciones de efectuar las conquistas y fundar un imperio (1977: 314).

Este punto ha sido expresamente estudiado por Saadé (1973) en su capítulo VI, donde analiza la religión como factor civilizatorio. Después de repasar otras posturas, como las de von Kremer, para quien Ibn Jaldún analiza la evolución intelectual y material de los pueblos sin que

el factor religioso influya apenas en nada, y Muhammad Salih, que afirma que Ibn Jaldún *no considera la religión como un factor de civilización, porque es enemigo de la civilización, que es un mal; y aconseja a los hombres volver al nomadismo del desierto* (en Saadé 1973: 114-115), concluye:

> La propaganda religiosa necesita factores naturales y sociales para extenderse y arraigarse en la sociedad. La asabiya o espíritu de cuerpo, fuerza vital típica de las hordas nómadas del desierto, es uno de los factores más importantes y eficaces para la propagación de la fe; y ésta no puede penetrar en las masas sin el apoyo de aquélla. En virtud de este principio los árabes, que son los detentares de la más dinámica asabiy, al poner ésta al servicio de la causa religiosa, realizaron las más brillantes conquistas y vencieron a enemigos mucho más fuertes y experimentados en el arte bélico. Los árabes, salvajes, indomables e incultos se transformaron, al abrazar la religión predicada por Mahoma, en el pueblo más perfecto y disciplinado de la tierra (1973: 228).

En cuanto a la evolución, también en esto Ibn Jaldún resulta bastante original. Descubre una creciente complejidad en los cuerpos materiales, a partir de los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego) de la filosofía griega, que los árabes salvaron y comunicaron a Occidente, y en los organismos, cuya explicación es cierta forma de evolución (una perfecta *gradación* de todos los seres y *la transformación de ciertos seres en otros,* pues *el límite de cada clase es de una disposición excepcional para confundirse con el comienzo de la clase contigua)*. En el libro I, al describir el planisferio terrestre, dice:

> El Todopoderoso nos ha guiado con nuestro lector a contemplar este mundo y las criaturas que el mismo contiene, en el que advertimos una ordenación perfecta, un sistema admirablemente regularizado, una relación de causas y efectos, la conexión entre las diversas categorías de los seres y la transformación de ciertos seres en otros: todo lo cual constituye una serie de maravillas infinita con límites imprevisibles.
>
> Comencemos por el mundo sensible y material, hablando en primer lugar del mundo visible, el mundo de los elementos. Pues los elementos se elevan gradualmente del estado de tierra al de agua, luego al de aire, luego al de fuego, enlazándose así unos con otros. Cada uno de ellos tiene la disposición para transformarse en el elemento que le es inmediatamente superior o inferior, efectuándose la transformación de vez en cuando. El elemento superior es más tenue que su inmediato inferior;

> el más sutil tiene por límite el mundo de los firmamentos. La conexión de los firmamentos entre sí forma una gradación cuya índole escapa a nuestros sentidos; mas los movimientos que de ellos se observan han conducido a los hombres a descubrir la extensión y posición de cada esfera, y a advertir que más allá existen otros seres (literal «esencias») que ejercen sobre las esferas esas influencias perceptibles. Vemos en seguida el mundo sublunar: contemplamos su contenido en una progresión admirable, partiendo de los minerales, luego los vegetales y por último los animales. La categoría de los minerales se conecta, por uno de sus extremos, con el comienzo de la categoría de los vegetales, desde las hierbecillas y las otras plantas que no producen simientes. El extremo de la categoría de los vegetales que comprende la datilera y la vid se enlaza a la categoría de los animales, desde el caracol y las ostras, seres que no poseen más que un solo sentido, el del tacto. Tratando de las diversas categorías de los seres, el vocablo contacto (ittisal) se emplea para indicar que el límite de cada clase es de una disposición excepcional para confundirse con el comienzo de la clase contigua. El mundo animal es bien extenso y se compone de numerosas especies. En la gradación de las criaturas, ha concluido en el hombre, ser dotado de reflexión y previsión… El hombre se halla colocado por encima de la categoría de los simios, animales que reúnen la orientación y la inteligencia, pero, de hecho, no se elevan ni a la previsión, ni a la reflexión (1977: 223).

A pesar de este texto, por el que se ha llamado a Ibn Jaldún un *«darwinista antes de Darwin», su evolución no es materialista. Al respecto Saadé se pregunta:* ¿Como reconcilia Ibn Jaldún los datos revelados *(el hombre creado por Dios según el Corán)* en una época y en una religión que no admite la teoría de los «géneros literarios» con sus conclusiones científicas acerca del origen del hombre? (1977: 42). *Aunque para Ibn Jaldún Dios crea el pensamiento* (Cuando la animalidad haya alcanzado su perfección, Dios crea el pensamiento para que el hombre pueda distinguir las cosas. Antes era considerado como un animal y lo que ha tenido después es por lo que Dios ha puesto en él de potencias cognoscitivas), *Saadé juzga que es un tema de difícil respuesta y opina que hay* una doble interpretación del problema en Ibn Jaldún, debida a la doble fuente que manejaba… pero prevalece en él la interpretación evolucionista (1973: 43).

Capítulo III
Los primeros evolucionistas

Lo que puede llamarse primera generación de etnólogos evolucionistas es, como toda la Escuela, bastante internacional y está integrada por cuatro estudiosos (un inglés, un suizo, un francés y un escocés). Ellos analizan temas en torno a la familia, como la tesis patriarcal (Maine), el matriarcado (Bachofen), la persistencia de la religión familiar en la ciudad antigua (Fustel de Coulanges) y la teoría evolutiva de la familia (Mc Lennan), que se presentan en orden cronológico de su obra más importante.

1. Henry S. Maine (1822-1888)

Aristócrata inglés, estudia derecho en la Universidad de Cambridge. Es ante todo un hombre de derecho. Dedica la mayor parte de su vida a escribir de temas jurídicos y a la docencia, habiendo enseñado derecho civil e internacional en la Universidad de Cambridge, jurisprudencia en la Oxford y derecho romano en el Colegio de Abogados de Londres. En 1861, el mismo año en que Bachofen publica su libro sobre *El matriarcado,* presenta la tesis patriarcal en *El derecho antiguo,* que según Evans-Pritchard:

> no es sólo un clásico de la jurisprudencia, sino también un clásico de la antropología. Su autor fue un hombre de gran saber y de mucho ingenio. Es cierto que el libro está dirigido a personas interesadas en la teoría legal y versa principalmente sobre problemas sumamente técnicos de derecho romano y de sus variantes europeas (ficciones de derecho, el Derecho Natural y el Jus Gentium, sucesión testamentaria, primogenitura, la ley de la propiedad, teorías de la prescripción, naturaleza de

> los contratos legales y demás), pero trata estos temas con alto grado de sistematización y de un modo comparativo con el propósito de llegar a afirmaciones generales de tipo sociológico. Versa en su mayor parte sobre estos problemas en las formas que tuvieron en las sociedades europeas más antiguas que conocemos (principalmente la romana, pero también la griega, la hindú, la germánica y la eslava) y es, por tanto, interesante para los antropólogos tanto en lo que respecta al método como al tipo de estructura social al que se refieren los diversos problemas (1987-125).

En esta actividad docente en Inglaterra, hay un paréntesis entre 1862 y 1869, cuando marcha a la India como miembro jurídico del consejo de gobierno colonial; allí es también vicecanciller de la Universidad de Calcuta. Esta estancia le permite conocer sobre el terreno sociedades diferentes por su cultura y por su estadio evolutivo.

Además de su conocida obra, *El derecho antiguo* (1861) (México, 1980, Edit. Extemporáneos), publicó *Village-Communities in the East and West* (1871), *Lectures on the Early History of Institutions* (1875), que se tradujo como *Las instituciones primitivas. El derecho antiguo y la costumbre primitiva* (1883), *Gobierno popular* (1885) y *Derecho internacional* (1887). Las cuatro últimas obras fueron publicadas sin fecha en Madrid, por la editorial España Moderna, en la Biblioteca de Jurisprudencia, Filosofía e Historia. Los aportes más importantes de Maine son:

1.1. Los tipos polares status-contrato

Al analizar en *El derecho antiguo* la historia temprana del contrato (cap. IX), escribe:

> Hay pocas proposiciones generales sobre la época actual que, a primera vista, puedan recibir un acuerdo más presto que la afirmación de que la sociedad actual se distingue de la sociedad de las generaciones precedentes sobre todo por la importancia que detenta el contrato… Se necesita ser muy distraído para no percibir que, en innumerables casos, el derecho antiguo fijaba la posición social de un hombre en el momento de su nacimiento de modo irreversible, mientras que el derecho moderno le permite crearla por convenio (1980: 171).

Así Maine, a semejanza de otros estudiosos que usan tipos polares para analizar la sociedad, como se verá, crea la tipología **status-contrato** para diferenciar la sociedad antigua de la moderna, afirmando que en la primera la posición de las personas está determinada por el status, y en la segunda, por el contrato. Más aún, al final del capítulo V sobre la sociedad primitiva y el derecho antiguo llega a decir:

> La palabra status puede ser útilmente empleada para elaborar una fórmula que exprese la ley del progreso así indicado, que, independientemente de su valor, me parece que está bastante indagado. Todas las formas de status anotadas en el derecho de gentes se derivaron de los poderes y privilegios que antiguamente radicaban en la familia y, hasta cierto punto, todavía están teñidas de éstos. Si entonces empleamos el término status, de acuerdo con el sentido que le dan los mejores escritores, para significar solamente estas condiciones personales y evitamos aplicarlo a condiciones tales como el resultado del acuerdo inmediato o remoto, podemos afirmar que el movimiento de las sociedades progresivas ha sido, hasta aquí, un movimiento del status al contrato (1980: 102).

Sobre el influjo de esta tipología escribe Hoebel en su artículo sobre Maine del *Diccionario Internacional de las Ciencias Sociales,* editado por Sills:

> A pesar de la reacción antievolucionista que casi eclipsó a Maine… no se perdió nunca por completo el instrumento de trabajo… de los tipos polares ideales. Morgan lo utilizó para formular su contraposición entre societas y civitas. Emile Durkheim también recurrió a él, para contraponer la sociedad hipotéticamente aislada, dotada de absoluta homogeneidad, vinculada por una «solidaridad mecánica» a la comunidad interdependiente (el «órgano social») vinculada por la solidaridad orgánica que se establece entre unidades interrelacionadas y diferenciadas. Se hace así patente la influencia de Maine sobre la sociología francesa, alemana y norteamericana a través de Durkheim y de Tönnies (mediante su contraposición entre sociedad y comunidad). A medida que la antropología extiende su interés más allá de las tribus no literarias hasta las comunidades rurales en el origen de la civilización, se renueva el interés por Maine. El continuo folk-urbano de Redfield y de sus seguidores es el mismo modelo con un nuevo contenido (VI: 726).

En suma, esta tipología de Maine ha sido más aceptada que su postura evolucionista. Pero, en esta historia, además de los estudiosos

que se inspiraron en ella (Morgan, Durkheim, Tönnies y Redfield), habría que recordar a Ibn Jaldún (sociedad nómada-sociedad sedentaria).

1.2. La evolución del derecho

Aunque es evidente que la obra de Maine se centra en el estudio de la institución jurídica de la sociedad, en el prefacio de El *derecho antiguo* (1861) matiza su objetivo y dice que pretende analizar la evolución de las ideas en la sociedad a través del derecho, sobre todo del romano:

> El objeto principal de las páginas siguientes es indicar algunas de las ideas primitivas, tal como se reflejan en el Derecho Antiguo, y señalar la relación de esas ideas con el pensamiento moderno. Buena parte de la investigación no hubiera podido… obtener resultados útiles, si no hubiera existido un cuerpo legal, como el de los romanos, que guardaba en sus partes más tempranas las huellas de la más remota antigüedad y proporcionaba, mediante sus reglas posteriores, el elemento principal de las instituciones civiles por las que, todavía hoy, es controlada la sociedad. La necesidad de tomar el derecho romano como un sistema típico ha obligado al autor a sacar de él lo que puede parecer un número desproporcionado de ejemplos; sin embargo, no ha sido su intención el escribir un tratado de jurisprudencia romana (1980: 15).

No hay que olvidar que entonces todas las facultades de derecho de las universidades tenían una asignatura de derecho romano. Este era, para Maine, un buen puente para descubrir la evolución de la sociedad, pues sus normas más antiguas reflejan el derecho primitivo y las más modernas seguían vigentes en el siglo XIX. De *sus* ricos aportes a la evolución del derecho, recojo ahora tres puntos: historia del derecho, sujeto del antiguo derecho y justificación del dominio del Estado y en el apartado 1. 3, el patriarcado y la evolución conjunta de la familia y la propiedad.

a) Historia del derecho. En el capítulo I *(Los códigos antiguos)* hace una historia de las instituciones jurídicas en la sociedad (sentencias judiciales, derecho consuetudinario y códigos escritos). Comienza observando que, *si por algún procedimiento podemos llegar a determinar las primeras formas de las concepciones jurídicas, éstas nos serán inapreciables,* pues tales formas son para el jurista *lo que las capas primarías de la corteza terrestre para el geólogo. Contienen, en potencia, todas las formas*

que el derecho ha adquirido. Luego añade que la jurisprudencia moderna descuida el estudio de esas formas rudimentarias, mientras que *teorías plausibles y comprensivas, pero absolutamente no comprobadas, tales como el Derecho Natural o el Pacto Social, gozan de una preferencia universal* (1980: 17-18). Según Maine, *en la infancia de la humanidad nadie concibió o imaginó algún tipo de legislatura, ni siquiera un autor claro del derecho* y, en consecuencia, *la única declaración autorizada sobre el bien y el mal era una sentencia* de los reyes dotados de algún poder sagrado, sentencia que no presuponía la existencia de *una ley que hubiera sido violada, sino que era enunciada por primera vez* (1980: 20).

Así el primer hito de la historia del derecho[1] son las **sentencias judiciales,** que se expresan por las palabras homéricas *Temis o Temistes.* Estos términos homéricos, a pesar de aparecer en una obra literaria, son para Maine más fidedignos que otros documentos más tardíos. Su razonamiento es así:

> Como es bien sabido, Temis aparece en el panteón griego tardío como la diosa de la Justicia; para entonces ésta ya es una idea moderna y bastante elaborada. En la Ilíada, sin embargo, Temis es descrita, en un sentido muy diferente como consejera de Zeus. Todos los observadores fidedignos de la condición primitiva de la humanidad tienen muy claro que, en

1 *Maine estudia, no sólo las etapas de la evolución del derecho, sino también los medios del cambio jurídico. Hoebel escribe en Sills:* Examinó con gran detalle, bajo las rúbricas de ficciones, equidad y legislación, los instrumentos de cambio jurídico, que permitieron la modificación de las formas propias del derecho antiguo y el crecimiento del nuevo. Es particularmente significativo el tratamiento que hace Maine de la *ficción legal,* definida como cualquier suposición que encubre, o pretende encubrir, el hecho de que una norma ha sufrido variación, permaneciendo inalterado su texto, en tanto que se ha modificado su significado. La ficción hace posible el cambio jurídico en un momento en que no se puede admitir abiertamente la posibilidad del mismo. Maine consideró que la ficción es una estrategia más primitiva que la equidad, artificio posterior. La *equidad* se distingue por el hecho de que se recurre a un nuevo cuerpo de principios estimados como de universal validez (tal es el caso del ius gentium o del derecho natural). Coexiste con el derecho civil ya existente, pero se superpone a él. El último mecanismo de cambio que apareció fue la *legislación.* Difiere de las fuentes jurídicas anteriores, según Maine, porque su fuerza obligatoria no depende de su contenido. Su autoridad se deriva de un cuerpo externo cuya razón de ser es el mandato *(VI: 725).*

> la infancia de la raza, el hombre solamente se explicaba la acción… asumiendo la existencia de un agente personal. Así el viento que sopla era una persona y naturalmente una persona divina… Lo que sucedía en el mundo físico, sucedía en el moral. Cuando un rey saldaba una disputa por medio de una sentencia, se asumía que el juicio era el resultado de la inspiración divina. El agente divino que sugería las sentencias judiciales a reyes o a dioses era Temis. La peculiaridad de la concepción es resaltada por el uso del plural. Temistes o Temises, el plural de Temis, son las sentencias mismas ordenadas divinamente al juez (1980: 18).

El segundo hito es el *derecho consuetudinario.* Para Maine, en contra de la opinión común de que la ley se basa en la costumbre (por ejemplo, la impuntualidad se vuelve ley, si muchos se acostumbran a llegar tarde), las sentencias reiteradas son el origen de la costumbre:

> La paridad de las circunstancias, probablemente, era más común en el sencillo mecanismo de la sociedad antigua que lo es ahora y, a medida que sucedían casos similares, es probable que las sentencias… se parecieran unas a otras. En este punto nos hallamos frente al germen o rudimento de una costumbre, concepción posterior a la de temistes o sentencias. Por muy inclinados que nos hallemos, a causa de nuestras asociaciones modernas, a formular a príori que la noción de una costumbre debe preceder a una sentencia judicial y que un juicio debe reafirmar una costumbre o castigar una infracción, parece seguro que el orden histórico de las ideas es el que acabo de señalar. La palabra homérica para una costumbre –todavía en embrión– es a veces «Temis» en singular, más a menudo «Dike», cuyo significado fluctúa entre un «juicio» y una «costumbre» o un «uso». Nomos, una ley, término tan magno y famoso en el vocabulario político de la posterior sociedad griega, no se encuentra en Homero (1980: 19).

Para Maine, que sigue apoyándose en Homero, *a medida que se debilitó el carácter sagrado de los monarcas… el poder real decayó y, finalmente, dejó paso al dominio de las aristocracias.* En este hecho político, *el punto importante para el jurista es que estas aristocracias eran universalmente las depositarias y administradoras de la ley.* Maine dice al respecto:

> La época del derecho consuetudinario y de su custodia por un orden o estrato privilegiado es notable. Su concepción de la jurisprudencia ha dejado huellas que todavía pueden detectarse en la fraseología legal y popular. La ley, conocida exclusivamente por una minoría privilegiada,

> ya sea una casta, una aristocracia o un colegio sacerdotal, es un verdadero derecho consuetudinario. A excepción de éste, no existe en el mundo un derecho no escrito. Se habla a veces del Derecho Inglés como un derecho no escrito (1980: 21).

El tercer hito son los **Códigos escritos,** *cuya muestra más famosa son las Doce Tablas de Roma* (1980: 25), pero deben recordarse también los códigos de Hamurabi, de Moisés y de Solón. Según Maine, al analizar los restos de las colecciones de Códices en Oriente y Occidente, aparece que éstos *mezclaban ordenanzas religiosas, civiles o simplemente morales, sin miramientos por su diferencia en su carácter esencial;* tal mezcla es consistente con lo que se sabe del pensamiento antiguo por otras fuentes, a saber *que la separación de ley y moralidad, de religión y ley pertenecen claramente a etapas posteriores del progreso mental* (1980: 23-24).

b) Sujeto del antiguo derecho. Por el gran influjo de la revolución francesa y la posterior evolución del pensamiento occidental, que habla de derechos del hombre y del individuo, nos resulta hoy difícil comprender que el sujeto del antiguo derecho no era el individuo, sino las familias y los grupos. Maine en el capítulo V (La sociedad primitiva y el derecho antiguo) dice:

> El derecho arcaico está lleno de indicaciones clarísimas de que la sociedad en los tiempos primitivos no era lo que se asume hoy en día que era: una agregación de individuos. De hecho, y respecto de los hombres que la componían, era una agregación de familias. El contraste puede expresarse con mayor fuerza diciendo que la unidad de una sociedad antigua era la familia; la de una sociedad moderna es el individuo (1980: 80).

Para Maine los mismos rasgos del derecho antiguo (reducido, ceremonioso y perpetuo) son consecuencia del sujeto colectivo:

> Debemos estar preparados para hallar en el derecho antiguo todas las consecuencias de esta diferencia. Está ideado para que se ajuste a un sistema de pequeñas corporaciones independientes. Es, por tanto, reducido, puesto que se ve suplementado por las órdenes despóticas del cabeza de familia. Es ceremonioso, porque las transacciones a que presta atención se asemejan a asuntos internacionales más que al rápido juego de la relación entre individuos. Sobre todo, posee una peculiaridad cuya importancia total no puede ser demostrada ahora. Tiene una visión de la vida totalmente distinta de cualquiera que aparezca en la jurispruden-

> cia desarrollada. Las corporaciones nunca mueren y, en consecuencia, el derecho primitivo considera las entidades de las que se ocupa (por ejemplo, el grupo familiar o patriarcal) como perpetuas o inextinguibles (1980: 80).

A la misma conclusión se llega, si se analiza el sujeto del delito, por juzgarse éste un acto de algún modo colectivo; por ejemplo, en el judaísmo popular, de acuerdo a la pregunta de los apóstoles a Jesús sobre el ciego: «Señor, ¿quién pecó: éste o sus padres, para que naciera ciego?» (J. 9, 2). Según Maine:

> Si la comunidad peca, su culpa es mucho mayor que la suma de las ofensas cometidas por sus miembros. El crimen es un acto corporativo y sus consecuencias alcanzan a muchas más personas de las que, de hecho, lo han perpetrado. Si, por una parte, el individuo es claramente culpable, sus hijos, sus parientes, los miembros de su tribu o sus conciudadanos sufren con él, y a veces por él. Sucede así que las ideas de responsabilidad moral y de retribución parecen ser más claramente asumidas en períodos muy antiguos que en épocas más avanzadas…; el grupo familiar, es inmortal y su exposición al castigo indefinida (1980: 81).

c) Justificación del dominio del Estado. El vínculo entre los miembros de la familia es la base del dominio que el jefe de ésta ejerce sobre ellos y sólo con el tiempo se impone el principio de la *contigüidad territorial* para explicar el dominio político del Estado. Dice Maine:

> La familia, el hogar y la tribu romanas pueden tomarse como prototipos y nos lo han descrito de tal manera que apenas podemos evitar concebirlos como un sistema de círculos concéntricos, que se habían expandido gradualmente a partir del mismo punto. El grupo elemental es la familia, unida por el acatamiento común al varón de más edad. La agregación de familias constituye la Gens u Hogar. La agregación de hogares forma la Tribu. La agregación de tribus constituye la República. ¿Estamos en libertad de seguir estas indicaciones y sentar que la República es una agregación de personas unidas por la descendencia común de una familia original? De una cosa podemos estar seguros: todas las sociedades antiguas se consideraban descendientes de un tronco original, e incluso batallaban en la incapacidad de comprender razones que no fueran la anterior para mantenerse juntos en una unión política. La historia de las ideas políticas comienza, de hecho, con el supuesto de que el parentesco consanguíneo es la única base posible de comunidad

> en las funciones políticas. No existía tampoco entonces ninguna de esas subversiones del sentimientos, que nosotros llamamos enfáticamente revoluciones, tan alarmantes y complejas como el cambio que se lleva a cabo, cuando algún otro principio –por ejemplo, el de la contigüidad local– se establece por primera vez como la base de la acción política común… Sin embargo, la idea que un cierto número de personas ejerciera derechos políticos en común simplemente porque vivían dentro de los mismos límites topográficos, resultaba totalmente extraña y monstruosa a la antigüedad primitiva. El recurso favorito en aquellos tiempos era que la población recién llegada fingiese que descendía del mismo tronco que el pueblo en el que se estaba integrando (1980: 81-82).

1.3. La teoría patriarcal

Para Maine, el primer estadio en la evolución de la sociedad es el patriarcado, pues *el significado del testimonio derivado de la jurisprudencia comparada es establecer una idea de la condición prístina de la raza humana que es conocida como Teoría Patriarcal* (1980: 78), que resume así;

> El padre (varón) más viejo –el ascendiente más anciano– es un ser absolutamente supremo dentro de la familia. Tiene poder de vida o muerte, y ese poder incluye a sus hijos, a sus casas y a sus esclavos. La relación de hijo y siervo parecen diferir muy poco más allá de la capacidad que posee el hijo consanguíneo de llegar a ser un día cabeza de familia. Los rebaños y piaras de los hijos son los rebaños y piaras del padre, y las posesiones del padre, que posee con un carácter representativo más que propietario, son divididas en partes iguales, a su muerte, entre sus descendientes en primer grado. El hijo mayor recibe a veces una partida doble por derecho de primogenitura (1980: 79).

Las pruebas de Maine para demostrar que la sociedad comienza con el patriarcado son éstas. Primera, *los patriarcas bíblicos.* En la historia del pueblo judío la primera etapa son los patriarcas (Abraham, Isaac y Jacob), que preceden a Moisés, los jueces y los reyes. Para Maine este dato es válido, aunque confiesa que, por el clima científico del siglo XIX, la mayoría de los estudiosos *se hallaban influidos por un fuerte prejuicio en contra de la antigüedad hebrea o por un enorme deseo de construir su sistema sin ayuda de datos religiosos* (1980: 78). Segunda, *la epopeya griega. Maine* dice:

Si, como jurista, deseara expresar brevemente las características en que se reveló la humanidad en el amanecer de su historia, me contentaría con citar unos cuantos versos de La Odisea de Homero: «No tienen asambleas consultivas, ni temistes, pero todo el mundo ejerce su jurisdicción sobre sus esposas e hijos y no hacen caso unos a otros». Estas líneas se refieren a los cíclopes y tal vez no sea una idea extravagante sugerir que el cíclope es el estereotipo que tiene Homero sobre el extranjero y una civilización menos avanzada… Como quiera que sea, los versos condensan la suma de sugerencias que nos ofrece la antigüedad legal. Los hombres se ven primero distribuidos en grupos perfectamente aislados cohesionados por la obediencia al padre. El derecho es la palabra del padre, pero todavía no ha alcanzado la etapa de los temistes, que analizamos en el capítulo primero (1980: 80).

Tercera prueba, la *patria potestad,* que es una forma jurídica persistente en muchos sistemas legales, que refleja sin duda el patriarcado original. Dice Maine:

> La organización familiar de la sociedad más antigua ha dejado una huella abierta y amplia sobre unos cuantos sistemas legales. Esta marca se observa en la duradera autoridad del padre u otro antepasado sobre la persona y propiedad de sus descendientes, autoridad a la que conviene denominar con su tardío nombre romano de Patria Potestas. De ningún otro rasgo de las asociaciones primitivas de la humanidad quedan mas pruebas que de este y, sin embargo, ninguno parece haber desaparecido tan general y rápidamente de las comunidades avanzadas (1980: 85).

Maine explica la vigencia de la patria potestas en las sociedades primitivas y su desaparición en las avanzadas con la historia de Roma, una sociedad que nace como primitiva y muere como avanzada. En efecto, en Roma al principio el padre *ejerce sobre sus hijos* ***el ius vitae necisque,*** *el poder de vida y muerte, y a* ***fortiori*** *el del castigo corporal incontrolado; puede modificar a placer sus estados personales; puede imponerle una esposa al hijo; entregar a su hija en matrimonio; puede divorciar a sus hijos de uno y otro sexo; puede transferirlos por adopción a otra familia, y puede venderlos. Al final del periodo imperial hallamos vestigios de todos estos diferentes poderes, pero ya se habían reducido a límites muy estrechos* (1980: 86).

Así, el derecho para castigar en la casa se convierte en el de presentar las ofensas ante el magistrado; el de dictar matrimonio se reduce al veto condicional; el de dar en adopción se limita por el consentimiento del niño; el derecho de venta desaparece, etc. En suma, concluye Maine, nos *acercamos mucho a las ideas que han prevalecido en el mundo moderno* (1980: 86). ¿A qué se debe tal disminución de la patria potestas? A la complejidad de la Roma imperial, pues mientras Roma estuvo aislada pudo conservar leyes tan rígidas; pero, al salir al exterior sus funcionarios y sus militares, los reyes debieron legitimar las nuevas situaciones, Maine analiza también los cambios en los derechos del padre sobre la propiedad de sus hijos (1980: 86).

Cuarta prueba, la persistencia de otras formas de derecho, como el *parentesco,* definido como *la escala de la jurisprudencia arcaica utilizada para calcular la proximidad de los parientes entre sí* (1980: 90). Maine recurre a los términos romanos: *cognados y agnados.* El primer término, similar a la concepción moderna, se refiere a los descendientes consanguíneos de una pareja; el segundo *es algo diferente: excluye un cierto número de personas a las que en la actualidad se les consideraría parientes e incluye muchas más que nosotros no contaríamos,* pues la agnición es una *conexión existente entre los miembros de la familia, concebida en sus términos más antiguos* (1980: 90). Así son agnados *todos los cognados que derivan su conexión solamente por vía paterna,* de acuerdo a la máxima legal *mulier est finis familiae* (la mujer es el fin de la familia) y también los *hombres y mujeres que han sido incluidos en la familia por la extensión artificial de sus límites,* es decir por la adopción (1980: 91). Y Maine se pregunta:

> ¿Cuál es la razón de esta inclusión y exclusión arbitraria? ¿Por qué una concepción de familia tan elástica como para incluir extraños mediante la adopción, sin embargo es tan estrecha que descarta a los descendientes de un miembro femenino? Para resolver estas cuestiones tenemos que recurrir a la Patria Potestas. El fundamento de la agnición no es el matrimonio del padre y de la madre, sino la autoridad del padre. Están relacionados por medio de la agnición todas aquellas personas que se hallan bajo el poder paterno… Donde empieza la Potestas, empieza el parentesco y, por esta razón, los parientes adoptivos se encuentran entre los deudos. Donde termina la Potestas, termina el parentesco; de tal modo que un hijo emancipado por su padre pierde todo derecho

> de agnación. Y aquí hallamos la razón por la que los descendientes de mujeres se encuentran fuera de los límites del parentesco arcaico, (… pues) sus hijos caían bajo la Patria Potestas, no de su padre, sino de su esposo (1980: 91-92).

Hay aún una quinta prueba del patriarcado, *la autoridad de los filósofos griegos,* que Maine recoge en su obra *El derecho antiguo y la costumbre primitiva* (1883), al resumir las teorías de la sociedad primitiva (cap. VII):

> Es inútil añadir que esta teoría es de una antigüedad muy remota. En cuanto nos es dable juzgar, se presentó primeramente al espíritu de los observadores y filósofos griegos del siglo IV antes de Jesucristo. Platón y Aristóteles la formulan ambos, el primero con brevedad, y el segundo con tantos detalles, que las investigaciones recientes no han añadido apenas nada (s. f.: 174).

Allí Maine, no solo desarrolla nuevos y amplios argumentos sobre el patriarcado, sino también polemiza con Mc Lennan *(Studies of Ancient Society.* 1876) y con Morgan *(La sociedad antigua.* 1877), aunque no con Bachofen, que no debió haber leído. Estos defendían *la otra teoría, que se opone ahora a la… patriarcal, es la del origen de la sociedad, no por la familia, sino por la horda* (s. f.: 176). Maine confiesa que no podía imaginar con facilidad la clase de grupos originales en los que pensaban Mc Lennan y Morgan y luego añade que éstos *están, al parecer, persuadidos de que la sociedad humana ha atravesado en todas partes la misma serie de cambios, y por su parte Mc Lennan se expresa como si se pudieran claramente distinguir unas de otras estas diferentes etapas… con la precisión de un reloj* (s. f.: 177-178). Después formula su modesta tesis evolutiva, que no es unilineal:

> Me parece que sí la teoría patriarcal y la contra-teoría de que yo estoy ocupándome, explican razonablemente cierto número de antiguos fenómenos sociales, se prestan ambas, en cambio, a objeciones de consideración si se las mira como teorías universales sobre la génesis de las sociedades. Incontestablemente existen muchos grupos salvajes en los que faltan tan por completo los rasgos del patriarcalismo, que suponer hayan pasado por esta forma es una hipótesis gratuita… Pero, por otra parte, prescindiendo de toda discusión sobre el valor de los testimonios

> estudiados en detalle, la nueva teoría está rodeada de dificultades tan serias como ésta, sino más graves (s. f.: 180-181).

Para confirmar la afirmación de Maine de que muchas sociedades carecen de rasgos patriarcales, Hoebel en el citado artículo en Sills (1968) dice que, de las 564 sociedades que Murdock (1957) recoge en su muestra etnográfica mundial, *menos de la mitad (44%) son patrilineales, un tercio son bilaterales y un sexto son matrilineales,* que las más simples suelen ser bilaterales y que un profundo análisis de las actuales sociedades primitivas prueba *que el autoritarismo patriarcal de la patria potestas, tal como fue conocido en la antigua Roma, no es una característica común de la patrilinealidad primitiva* (VI: 726).

Además, para Maine, hay una *evolución conjunta de la familia y la propiedad.* Como jurista, él estaba muy interesado en el problema de la propiedad, de tanta actualidad en su tiempo por la presencia del pensamiento marxista. Su tesis es:

> Contamos con abundantes razones para creer que la propiedad perteneció en otro tiempo no a individuos o familias aisladas, sino a sociedades más amplias compuestas en base al modelo patriarcal. El modo de transición de la propiedad antigua a la moderna, oscuro en el mejor de los casos, hubiera sido infinitamente más oscuro si varías formas discernibles de comunidades aldeanas no hubieran sido descubiertas… No se está tratando de insistir en que estas formas diferentes de comunidad aldeana representan distintas etapas de un proceso de transmutación que ha sido realizado en todas partes del mismo modo. Pero, aunque los datos no nos autorizan a ir tan lejos, vuelven menos arriesgada la conjetura que la propiedad privada, en la forma que hoy la conocemos, fue formada básicamente por el desenredo de los derechos separados de los individuos de los derechos mezclados de la comunidad (1980: 153).

Recoge testimonios de las comunidades aldeanas de Rusia, de Croacia, de Serbia y de la India, tema que amplía en su libro *Village-Communities in the East and West* (1871). Me limito al ejemplo de las comunidades aldeanas de la India, sobre las que Maine afirma:

> La comunidad aldeana de la India es a la vez una sociedad patriarcal y una asociación de copropietarios. Las relaciones interpersonales de los hombres que la componen se encuentran indistinguiblemente confundidas con sus derechos de propiedad. Los intentos de los funcionarios

> ingleses por separar las dos cosas son responsables de algunos de los fracasos más formidables de la administración angloindia. La comunidad aldeana es muy antigua… Conquistas y revoluciones parecen haber pasado por encima sin alterarla o desplazarla, y los sistemas de gobierno más benéficos en India son aquellos que la han admitido como la base de la administración.
>
> El Derecho Romano maduro y la jurisprudencia moderna que le sigue consideran la copropiedad como una condición excepcional… Pero en la India este orden de ideas se invierte, y puede afirmarse que la propiedad separada se halla siempre en camino de convertirse en propiedad común. Ya se ha hecho referencia al proceso. Tan pronto como nace un hijo, adquiere un interés en los bienes del padre, y al alcanzar la mayoría de edad tiene… la facultad legal de pedir una participación de la heredad familiar. De hecho, no obstante, raramente se divide, incluso a la muerte del padre, y la propiedad constantemente permanece sin dividir por varias generaciones, a pesar de que todos los miembros de cada generación tienen derecho legal a una parte (1980: 149).

Luego Maine establece cierto paralelismo propiedad-familia, pues *si es verdad que el pasaje más importante de la historia de la propiedad privada es su eliminación gradual de la copropiedad de los parientes,* el gran tema de investigación es el mismo que está al comienzo de todo derecho histórico: *¿cuáles fueron los motivos que impulsaron originalmente a los hombres a mantenerse dentro de la unión familiar? A esta pregunta, la jurisprudencia, sin ayuda de otras ciencias, no puede dar respuesta* (1980: 154),

Antes había hablado Maine del tránsito del antiguo derecho familiar al moderno individual, señalando la gradual disolución del compromiso familiar en favor del individual, que tal cambio se da en todas las sociedades, aunque con diferente velocidad y que las formas de reciprocidad y los derechos y deberes basados en el status familiar son reemplazados por el contrato:

> El movimiento de las sociedades progresivas ha sido uniforme al respecto. A lo largo de todo su curso se ha distinguido por la disolución gradual de la dependencia familiar y el crecimiento de la obligación individual en su lugar. La familia es sustituida por el individuo como unidad responsable ante el derecho civil. El avance ha sido logrado con una celeridad variable, y hay sociedades no absolutamente estacionarias en las que el derrumbe de la organización antigua puede solamente ser

> percibido mediante el estudio cuidadoso de los fenómenos que se presentan. Pero, independientemente de su paso, el cambio no ha sido sujeto a reacción o rechazo. Se puede descubrir que los rechazos aparentes fueron ocasionados gracias a la absorción de ideas o costumbres arcaicas de alguna fuente enteramente extraña. Tampoco es difícil ver cuál es el vínculo entre hombre y hombre que reemplaza poco apoco aquellas formas de reciprocidad de derechos y deberes que tienen su origen en la familia. Se trata del contrato (1980: 101).

Antes de terminar este panorama de los aportes de Maine, quiero destacar sus tipos polares **status-contrato** y su postura evolutiva no unilineal sobre la sociedad a través del derecho. A modo de síntesis recojo el juicio comparativo entre Maine y Bachofen que hace Palerm (1976):

> Tanto Maine como Bachofen se ocupan de la evolución de la familia como institución social. Ambos relacionan sus transformaciones con los cambios que ocurren en la totalidad de la sociedad. A partir de ahí comienzan las diferencias entre los dos. Maine ha pasado a la historia de la etnología como el principal proponente de la tesis de la familia originalmente patriarcal, frente a la hipótesis del matriarcado de Bachofen, Sin embargo, no es ésta su diferencia más importante, aunque en su tiempo fuera la más ruidosa.
>
> El método de Bachofen podía describirse como puramente histórico y muy inclinado a interpretaciones místicas de los mitos, símbolos y rituales. Sus técnicas de investigación están reducidas a los documentos escritos y arqueológicos. El método de Maine, aunque así mismo histórico y documental, coloca mayor énfasis en el análisis comparativo y adquiere un cariz etnológico. De no mediar los primeros trabajos de Morgón entre los iroqueses de Norteamérica, Maine podría ser considerado como el primer investigador sistemático de campo de la etnología moderna.
>
> Los contrastes entre Bachofen *y* Maine existen a un nivel más profundo que el metodológico y con mayor significación teórica. Maine identifica con claridad el hecho de que las sociedades llamadas antiguas o primitivas están organizadas sobre el principio del parentesco y de la propiedad común o indivisible familiar. Las sociedades modernas, en cambio, se organizan en estados a partir del principio del territorio compartido y de la propiedad privada. Maine emplea los términos status y contrato o pacto para caracterizar las relaciones sociales que surgen, en un caso, de la herencia por la sangre y de la posición en el sistema de parentesco,

> y en el otro, de los movimientos relativamente libres de los individuos dentro de una sociedad basada en la propiedad privada y el estado. La evolución de la familia, en consecuencia, no puede estudiarse aislada de la evolución de las formas de propiedad y de los sistemas de organización política. Se trata, en todos los casos, de procesos interrelacionados y globales.
>
> Una de las contribuciones más importantes de Maine es su estudio de las comunidades aldeanas contemporáneas de la India y del este de Europa, así como de las que se supone existieron entre los germanos y otros grupos europeos… El examen de los procesos de disolución de las comunidades aldeanas condujo a Maine a proponer una teoría sobre el origen de la sociedad (del status al contrato). Sin embargo, el esquema evolutivo de Maine no es unilineal, como es el caso de la mayoría de los evolucionistas del siglo XIX (1976: 166-167).

2. Juan Jacobo Bachofen (1815-1887)

Es un suizo germanófono, nacido en Basilea que estudia derecho, primero en la Universidad de Berlín entre 1835 y 1837, y después en las de Gotinga, París y Cambridge. Entre los influjos intelectuales que tuvo Bachofen merecen señalarse a dos alemanes:

> el filósofo y filólogo Friedrich Creuzer (1771-1858), autor de muchas obras del mundo clásico, como *El simbolismo y la mitología de los pueblos de la antigüedad y sobre todo de los griegos* (1810-12) y el jurista Federico von Savigny (1779-1861). A los 27 años era ya profesor titular de historia del derecho romano en las universidades de Berlín y Basilea, cátedra que dejó para dedicarse a la investigación por cuenta propia, gracias a la sólida fortuna que su familia había logrado con la industria de la seda. Así se consagró a hacer repetidos viajes de estudio a Italia y Grecia, para profundizar en el estudio de la cultura clásica, y a escribir sus obras.

Esta relativa soledad en su trabajo, lejos de los centros académicos, y su postura crítica ante ciertas teorías y metodologías imperantes, hicieron que tuviera poco influjo. Es notable al respecto que Maine, que había escrito su clásico libro *El derecho antiguo* (1861) con la tesis de la teoría patriarcal el mismo año que Bachofen escribió el *El matriarcado* (1861) con la tesis contraria, cuando retomó el tema en su obra *El an-*

tiguo derecho y la cultura primitiva (1883), no polemiza con Bachofen como lo hace con Me Lennan y Morgan. Sin embargo, Bachofen influyó en Engels, como se ve en *El origen de la familia, la propiedad y el estado* (1884), en los fundadores de la Escuela de Viena Graebner y Schmidt, que recogieron la etapa matriarcal en su teoría de los círculos culturales, y en Malinowski, que estudió una sociedad matrilineal sobre el terreno. Pero, sobre todo, influyó y sigue influyendo aún con sus aportes al estudio de los mitos y de los símbolos.

Sus obras completas han sido publicadas en alemán por K. Heuli con el título *Gesamelte Werke* (Basel, 1943s) e incluyen tres líneas: historia del derecho, derecho materno y mito-simbólica, de las que las dos últimas son temas perennes de la antropología. Los principales títulos son: 1859 *Simbólica sepulcral en la antigüedad.* 1861 *Das Mutterrecht* (El derecho materno o el Matriarcado), 1862 *El pueblo licio,* 1867 *La doctrina de la inmortalidad en el orfismo.* 1870 *La leyenda de Tanaquil.* 1890 *Cartas de anticuario* (póstuma). Hay dos traducciones castellanas recientes. La primera de su obra de 1861 con el título *El Matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica* (Madrid, 1987, Akal, edición de M. del Mar Lunares) y la segunda, que es una antología de las principales obras, con el título *Mitología arcaica y derecho materno* (Barcelona, 1988, Anthropos, edit. Andrés Ortiz-Osés). Las mayores contribuciones a la antropología de Bachofen son tres: La teoría matriarcal, la historia del matriarcado y los estudios sobre mito-simbólica.

2.1. La teoría matriarcal

Aunque haya cierta ambigüedad en la tesis de la obra *Das Mutterrecht,* que se refleja en la misma traducción del titulo, pues unos subrayan el poder femenino (matriarcado), y otros subrayan la organización social y jurídica en torno a la madre (derecho materno), es indudable que ambos aspectos están muy relacionados. Sin embargo, hablar del poder de la madre resultaba novedoso y aun algo escandaloso, pues se suponía vigente una visión de la historia antigua dominada por el patriarcalismo bíblico y romano, como se vio al hablar de Maine. Pero,

no conviene olvidar el verdadero aporte de Bachofen en esta obra. Con razón Dormann escribe:

> La fama de Bachofen se afirma en su Das Mutterrecht, uno de los libros sobre los que se ha montado la moderna antropología social. Es la primera historia de la familia como institución social. Bachofen fue el primero en oponerse seriamente a la convención establecida de antiguo de que la familia patriarcal monógama era un hecho natural; por el contrario, afirmó que el matriarcado precedió al patriarcado en la evolución de las instituciones humanas (en Sills I: 672).

Bachofen fue discípulo de un famoso jurista que analizó el derecho romano desde la filosofía hegeliana, von Savigny. Para éste, cada sistema jurídico era la manifestación del **espíritu** del pueblo que lo creó y así, para comprender un sistema, había que conocer las ideas básicas que subyacían a las normas legales. Aplicando este enfoque al mundo romano, Savigny sostenía que la idea básica del sistema jurídico romano era la paternidad o la autoridad del **paterfamilias.** Bachofen, desde este marco teórico, quería descubrir un sistema social anterior que estaba basado en la maternidad. La formulación de su hipótesis aparece con toda nitidez en el capítulo 1. *Cuestiones de método* de *Das Mutterrecht,* donde expone primero la naturaleza y luego la historia del derecho materno:

> El presente estudio se va a centrar en un fenómeno histórico tomado en consideración por pocos y que nunca ha sido analizado en toda su amplitud y profundidad. La bibliografía histórica de la edad antigua ni tan siquiera nombra el derecho materno: el término es nuevo y las relaciones de familia que mienta son desconocidas para nosotros. Aunque el tema es fascinante, nuestra investigación no estará exenta de dificultades, pues no solo carecemos de múltiples e importantes estudios al respecto, sino que, además, nadie ha aportado hasta el momento explicación alguna sobre el período cultural en que arraiga el derecho materno… El propósito de esta investigación es presentar el principio inspirador de la era ginecocrática y mostrar su relación con etapas mas arcaicas y, por otra parte, su conexión con culturas más evolucionadas… Intentaré recoger todos los aspectos del universo ginecocrático, buscar sus caracteres privativos, para así poder explicar el principio fundante en que convergen y reconstruir la imagen de una etapa cultural silenciada o totalmente superada por los avalares de la evolución de la antigüedad (1988: 52-53).

Como se ve, Bachofen, que tenía plena conciencia de la dificultad de su empresa, intenta penetrar en esa época misteriosa de la historia dominada por la mujer, suponiendo que se trata de un «período» o «etapa cultural» y buscando el «principio inspirador» del mismo. Utiliza los nombres de derecho materno (puesto que las relaciones jurídicas se basan en la madre), ginecocracia (gobierno de la mujer) y **matriarcado** (poder de la madre). ¿Qué pruebas aduce para su hipótesis? Aunque no puede aportar pruebas evidentes, ni definitivas, por tratarse de la historia arcaica de la humanidad, Bachofen aduce cinco tipos de pruebas, tomadas del derecho y de la religión: los indicios históricos, la tradición mítica, la misma coherencia de los rasgos de la cultura matriarcal, la prioridad del amor materno sobre el paterno y el destacado papel que cumple la mujer en la religión. Presentemos brevemente cada prueba.

1ª prueba. **Indicios históricos.** Para ello Bachofen acude a los autores del mundo greco romano. Entre dichos indicios destaca el testimonio de Herodoto, autor de una gran *Historia* en nueve libros, sobre los licios, un pueblo del Asia menor:

> De todos aquellos legados que atestiguan la existencia y describen las estructuras internas del derecho materno, los más claros y valiosos son los referentes al pueblo licio. Según las crónicas de Herodoto, los licios transmitían los nombres a sus hijos no por el padre, como los helenos, sino exclusivamente por la madre; solo consideraban a sus antepasados maternos en sus referencias genealógicas y establecían la condición de sus vástagos en relación a la sustentada por la madre. Nicolás de Damasco añade a estos testimonios que únicamente las hijas obtenían el derecho a la herencia (1988: 53-54)

Aunque Herodoto hablaba de matrilinealidad (descendencia por línea materna) más que de matriarcalidad (poder en la madre), para Bachofen el poder estaba vinculado al reconocimiento de la descendencia; además, juzgaba que el derecho materno licio, en cuanto opuesto al derecho paterno grecoromano, no era, como creía Herodoto, una simple desviación o desorden, sino un *sistema o un derecho de familia opuesto, tanto en sus fundamentos como en su desarrollo,* al principio paterno grecoromano, *y la especifidad de ambos puede iluminarse en su mutua comparación* (1988: 54). A estos datos históricos sobre los licios, Bachofen añade las *concepciones análogas* de los egipcios, donde era deber exclusi-

vo de las hijas mantener a sus padres ancianos, según Diodoro, y de los cántabros, donde, según el testimonio de Estrabón, las hermanas debían dar la dote a sus hermanos. Tras este conjunto de información histórica, Bachofen llega a una *primera conclusión general* y sostiene *que el derecho materno no es propio o exclusivo de un pueblo concreto, sino que pertenece a un* ***estrato cultural*** *(Kulturstufe), y que dada la solidaridad y regularidad de la naturaleza humana, no puede estar condicionado ni limitado por las relaciones de parentesco entre los pueblos* (1988: 54). Nótese de paso que postula, como lo harán muchos evolucionistas, la unidad de la naturaleza humana.

2ª prueba. Es **la tradición mítica**. Así Bachofen introduce un tema que se convertirá en clásico en la antropología, el estudio de los mitos. Y lo hace con el enfoque de la escuela histórica que presentaba el mito como reposición verídica del pasado. En efecto, para Bachofen, *puesto que el derecho materno se asocia preferentemente con los pueblos más* arcaicos *del mundo griego, el modo en que éstos transmiten su tradición histórica* (es decir, los mitos) *cobra una especial relevancia para el conocimiento de la ginecocracia* (1988: 56). Y así Bachofen recuerda el mito de Laidomeia, recogido por el historiador bizantino Estacio, que muestra que entre los licios había *sucesión matriarcal,* pues a Sarapedón no le suceden sus hijos, sino su hija Laidomeia. Más adelante, Bachofen se refiere también al mito de Belerofonte, a quien hace fundador del matriarcado[2].

---

2 *En el capítulo II de dicha obra Bachofen recoge dos versiones del mito de Belerofonte. La segunda, tomada de Plutarco, dice así:* Isaras llegó a la colonia licia de Zelea con algunos barcos piratas que mandaba Cimaro, un hombre belicoso, pero salvaje y cruel. El mandaba un barco que tenía como distintivos en la proa un león, y en la popa una serpiente, y causó a los licios grandes daños, de manera que ellos ni podían navegar, ni vivir en las ciudades costeras. Belerofonte lo mató al perseguirlo con Pegaso; expulsó también a las Amazonas, pero no pudo recibir su merecido premio, sino que fue injustamente tratado por Yóbates. Por eso, fue al mar y pidió a Poseidón que hiciese esta tierra desierta y estéril. Cuando él se fue luego de hacer su petición, se alzó una ola e inundó el país. Fue una visión espantosa cuando el mar lo siguió y cubrió la llanura. Los hombres no pudieron conseguir con sus ruegos que Belerofonte detuviese el mar, pero cuando las mujeres *anasyrámenai toys chitôniskoys (con las faldas arremangadas)* salieron a su encuentro, el pudor volvió a él y a la vez, según se dice, se retiró el agua del mar.

Pero, sin duda, aquí la concepción de Bachofen sobre el mito es más importante que el testimonio concreto en favor de la matriarcalidad. En efecto, para Bachofen *hechos históricos indiscutibles confirman que* la tradición mítica constituye un legítimo testimonio (Zeugnis) de los tiempos primitivos, *por encima e independientemente del influjo de la fantasía* o, dicho de otro modo, la tradición mítica *constituye la manifestación del modo de pensamiento originario y se muestra como revelación histórica directa y, en consecuencia, como fuente histórica de excepcional fiabilidad* (1988: 56-57). Por eso, el mito es indispensable para conocer el origen de las instituciones, tarea asumida por los antropólogos evolucionistas, aunque el mito deba ser completado con la historia Bachofen dice textualmente:

> El comienzo de toda evolución está en el mito. Toda investigación profunda de la antigüedad se verá remitida inevitablemente a él. Pues el mito alberga en sí mismo los orígenes y sólo él puede develarlos. Pero los orígenes requieren la evolución posterior, a la que imprimen su orientación definitiva. El conocimiento histórico nunca alcanzará su consumación si desconoce los orígenes. La mencionada distinción que se establece entre mito e historia, fundada solamente en tanto que haga referencia a distintos modos de expresar los acontecimientos de la tradición, carece de sentido y justificación ante la continuidad de la evolución humana (1988: 60).

3ª prueba. Es la *coherencia femenina* que muestran todos los rasgos de la sociedad matriarcal. Efectivamente, en ésta se subraya la dimensión femenina frente a la masculina representadas por una serie de pares de opuestos (izquierda vs. derecha, noche vs. día, luna vs. sol, tierra vs. mar, muerte vs. ser, etc.). Aunque sea discutible la feminidad de estos rasgos, es innegable que Bachofen hace un gran esfuerzo imaginativo y analítico por encontrar similitudes. A veces recuerda la búsqueda arbitraria de oposiciones de algunas aplicaciones del método

---

El comentario de Bachofen es: En este relato, Belerofonte aparece en una doble relación con el sexo femenino. Por una parte, se nos aparece como combatiente y vencedor de las Amazonas. Por otra, cede ante la visión de la feminidad y no puede negarle el reconocimiento, de manera que el matriarcado licio se remonta directamente a él como fundador *(1988: 73-74)*.

estructuralista. Pero, de todos modos, presenta un cuadro consistente y descubre, varios decenios antes, la coherencia que los antropólogos norteamericanos encontrarán en los «patrones culturales». Oigamos su razonamiento:

> El dominio de la madre en la familia no puede tomarse como un dato aislado. Es irreconciliable con las costumbres del posterior helenismo. La misma oposición latente entre el principio de paternidad y del derecho materno, impera de igual modo entre las formas de vida a las que cada uno de los sistemas da lugar. Un primer dato en el que se verifica el universo mental ginecocrático es el privilegio de la parte izquierda sobre la derecha. La izquierda pertenece a la potencia natural femenina pasiva y la derecha a la masculina activa. El papel que la mano izquierda de Isis desempeña en las tierras del Nilo, adheridas al derecho materno, es dato suficiente para aclarar lo que acabamos de anotar. Y en seguida acuden una multitud de otros hechos… En las costumbres… de la vida civil y en los culto, en las peculiaridades de vestidos y tocados, en el significado de algunas expresiones, siempre se repite la misma idea.,, «la mayor dignidad de la mano izquierda». No es de menor importancia una segunda expresión de la misma ley fundamental: el primado de la noche sobre el día, nacido de su regazo… De nuevo usos y costumbres muy arcaicos, como la medición del tiempo por noches, la elección de la noche para la lucha, la deliberación y la administración de justicia, la preferencia de la oscuridad para los cultos, indican que no nos encontramos ante abstractos pensamientos filosóficos de génesis tardía, sino ante la realidad de un modo de vida (Lebensweise) originario.
>
> El mayor culto ofrecido a la luna que al sol, la preferencia mostrada por la tierra concipiente más que por el mar fecundante, por el oscuro lado de la muerte en la naturaleza mas que por el luminoso del ser, por los muertos más que por los vivos, por la tristeza, duelo o luto más que por la alegría, son otros rasgos de esta concepción que se reconocen sobradamente como facciones distintivas del período matriarcal (1988: 62-63).

4ª prueba. *Antigüedad y cercanía a la naturaleza del amor materno.* Como éste es más necesario y básico que el paterno, debe aparecer primero en el cuadro de la evolución humana. A medida *que* Bachofen acumula nuevas pruebas, piensa que el derecho materno se manifiesta no *como una forma de vida extraña, incomprensible, sino como un fenómeno natural.* Más, aún, la razón profunda de la coherencia de la cultura

ginecocrática es su cercanía a la naturaleza y a la materia, pues, *partiendo del principio materno, engendrado; la ginecocracia… está determinada por la* ***materia*** *y los fenómenos de la naturaleza, sigue sus mismas leyes… siente con mayor armonía que comunidades posteriores la unidad de la vida, la armonía del todo* (1988: 80). En esta cuarta prueba Bachofen se basa, no en aspectos históricos o jurídicos de la ginecocracia, sino en su razón profunda, la cercanía de lo materno a la naturaleza; pero, su postura no es materialista, pues él pensaba que las fuerzas espirituales eran la base del desarrollo cultural, como se verá luego, sino que juzga que el primer estadio cultural fue el matriarcado por esa cercanía entre madre y naturaleza. En efecto, para Bachofen:

> La ligazón del niño con el padre, el sacrificio del hijo por su progenitor, requiere un mayor desarrollo moral que el amor materno, esa fuerza misteriosa que penetra de igual modo todos los seres de la creación. Sólo después de ella, surgirá la ligazón con el padre, y sólo después hará éste efectivo su poder. Aquella relación, a cuya sombra entra la humanidad en contacto con la cultura, y que constituye el origen del desarrollo de toda virtud, del cultivo de lo más noble en el hombre, es la magia de la maternidad que opera como principio divino del amor, de la unidad y la paz, en medio de una vida llena de violencia. En los cuidados de los frutos de su cuerpo aprende la mujer, antes que el hombre, a desplegar su amor y cuidados más allá de los límites de su propia persona y a dirigir todo el talento creador que colme su espíritu al sustento y embellecimiento de otros seres. Estos cuidados son la base del desarrollo de la cultura, de ellos procede toda buena obra de la vida, toda entrega, todo cuidado y todo duelo final. Ella expresa el máximo amor a su tierra natal en la palabra matria, y a esta idea se hace referencia cuando se ensalza la comunalidad del regazo materno, como la única verdadera y originaria unión fraterna, cuando apoyar, defender y vengar a la madre se instituye como la obligación más sagrada… ¿Debo perderme en más detalles? Estos ya son suficientes para despertar nuestro interés sobre la estructura moral de aquella cultura que dio lugar al derecho materno (1988: 64-65).

Con el mismo estilo, con sabor a discurso del día de la madre, Bachofen añade aún dos ideas importantes: que *la fraternidad universal de todos los hombres procede del matriarcado procreador, y su realidad y reconocimiento sucumbirán con el desarrollo de la paternidad* y que el

matriarcado es *la poesía de la historia,* por la altura a que se eleva a la mujer y por favorecer la valentía y caballerosidad de los hombres para conquistarla (1988: 66-70).

5ª prueba. *Papel preponderante de la mujer en la religión.* Para Bachofen, a diferencia de otros autores del siglo XIX, según los cuales la religión era un impedimento para el cambio (Marx), estaba siendo superada (Comte) o representaba una época oscura del pensamiento humano (Frazer), la religión era el motor de la historia y la clave del cambio social. Dice: *sólo existe un único poderoso motor de toda civilización, la* ***religión.*** *Cada elevación, cada caída del hombre, parte de un movimiento que tiene su origen en este supremo ámbito. Sin ella es imposible comprender cualquier aspecto de la vida antigua* (1988: 72). Por eso, al final de su exposición de esta quinta prueba, sostiene que de los dos aspectos del matriarcado, el civil y el religioso, *el último constituye el fundamento del primero. Lo originario son las representaciones del* ***culto****, y las formas civiles de organización de la vida de los pueblos son su consecuencia y expresión* (1988: 76). Esta tesis es similar a la que, por esos mismos años, exponía el sociólogo francés Fustel de Coulanges en *La ciudad antigua* (1864).

Para dar peso empírico a su prueba, Bachofen se refiere a ciertos rasgos femeninos, que son propios de muchas culturas en el espacio y en el tiempo. Ellos son la especial sensibilidad de la mujer para lo religioso, su papel de transmisora de los valores religiosos, el protagonismo de la mujer en el origen y difusión de casi todas las religiones, su desempeño ritual, que hace que *los sacrificios femeninos sean más gratos a la divinidad* y sobre todo en el difundido culto a la Madre telúrica:

> Conducidos por esta relación, arribaremos a aquella faceta de la ginecocracia en la que el derecho materno encuentra su fundamento más profundo y, al mismo tiempo, su máximo significado. Desde la imagen arquetípica de Demeter, la madre terrena se convierte en representación mortal de la Madre telúrica originaria, en su sacerdotisa, y como hierofanta (intérprete iniciada en las prácticas del culto), a ella se le confía el desempeño de sus misterios…
>
> Siempre que la ginecocracia nos salga al encuentro, irá acompañada del misterio de la religión ctónica, ya queda representado por el nombre de Demeter o por cualquier otra divinidad de la misma autoridad. La

correspondencia entre ambos aparece con mucha claridad en la vida de los pueblos licio y epicefírico (1988: 74-75).

En resumen, Bachofen en la primera parte de la introducción presenta cinco pruebas sobre la existencia de la ginecocracia o matriarcado como estadio cultural de la humanidad a partir del análisis del derecho y de la religión.

2.2. Historia del matriarcado

En el capítulo 2. *Licia,* Bachofen aborda la historia del matriarcado, para relacionarlo *con otros estratos culturales y exponer, por una parte los* ***anteriores,*** *más profundos, y por otra parte, las concepciones más elevadas de tiempos posteriores, ambos en su lucha con el derecho materno regulado demétrícamente.* Tal itinerario no ha sido fácil, pues *el desarrollo de las relaciones entre los sexos está rodeado de acontecimientos sangrientos,* y pueden señalarse en el mismo las etapas de promiscuidad (a la que llama hetarismo, pues la etaira era la mujer pública), matriarcado y patriarcado, donde al matriarcado *representa el tránsito de la humanidad desde el lugar más profundo al más elevado* (1988: 81-82). Sin embargo, Bachofen no describe detenidamente cada una de las tres etapas, sino que se limita a estudiar la transformación del hetarismo en ginecocracia y de ésta en cultura patriarcal.

a) Sobre el hecho histórico de una *etapa de promiscuidad,* que postulan también otros evolucionistas como Mc Lennan y Morgan, Bachofen sostiene que, si bien *la exclusividad que implica la unión matrimonial está tan íntima y necesariamente vinculada con la nobleza de la naturaleza humana y de su más alto destino, que algunos consideran que esta unión es un estado originario* y que a él *le gustaría sumarse a esa opinión* (1988: 82), los hechos parecen demostrar lo contrario, pues en muchos pueblos: *tropezamos con las huellas más evidentes de originarias formas de vida* ***hetéricas*** *o promiscuas y las luchas de éstas con las leyes* ***demétricas,*** *más avanzadas, pueden seguirse a través de una vasta serie de manifestaciones relevantes que calan hondamente en la vida. No lo debemos pasar por alto: la* ***ginecocracia*** *se ha constituido, afirmado y mantenido siempre por la resistencia 'consciente y perseverante de la mujer*

*a un **heterismo** que le degradaba. Indefensa ante los abusos del hombre, y como describe una tradición árabe conservada por Estrabón, es ella quien primero siente la necesidad de situaciones reguladas y de unas costumbres más depuradas, a cuya coerción el varón consiente de mal grado, consciente con orgullo de su superioridad física* (1988: 83)

Sin embargo, tales huellas empíricas del heterismo no aparecen en el texto. Bachofen se limita a manejar ciertos argumentos a priori, a partir de la tampoco suficientemente probada existencia del matriarcado, y afirma que *la presencia histórica del derecho materno es la garantía de la historicidad del heterismo* (1988: 83),

Entre estos argumentos destaca una discutible, pero imaginativa reflexión sobre el matrimonio, que es una buena muestra del razonamiento bachofiano. Según éste, *la naturaleza no provee a la mujer de los atractivos que ella rige para que se marchite en los brazos de un solo hombre: la ley de la materia considera cualquier exclusivismo como ofensa a la divinidad y,* por eso, la introducción del matrimonio es un pecado que hay que satisfacer con alguna expiación. Por eso, existe una época de convivencia del matrimonio y de la prostitución, pues ésta *se yergue en paradójica garantía de la castidad conyugal, cuya veneración precisa que la mujer cumpla previamente su misión natural promiscua* (1988: 84), razonamiento éste último que se me antoja similar al que se maneja para legalizar la prostitución en los estados modernos.

Pero, poco a poco, *la «ofrenda» repetida anualmente es sustituida por una sola prueba, tras el heterismo de las matronas se sucede el de las jóvenes, tras su ejercitación durante el matrimonio, su desempeño antes de él o* la existencia de ciertas prostitutas consagradas a los dioses, que se hacían cargo de la culpa de todas las mujeres, y finalmente, la existencia de ofrendas de cabellos a los dioses, que eran, para la antigüedad, un símbolo de parentesco *con el propio desorden de la procreación hetérica y, sobre todo, con la vegetación de los pantanos, su prototipo natural.* Para Bachofen, esta vida duró miles de años, estuvo llena de vicisitudes y titubeos y tuvo fases que *han dejado innumerables huellas no solo en el mito, sino también en la historia, y proceden de muy diversos pueblos, e incluso se ha mantenido su expresión lingüística en las denominaciones de localidades, dioses y comunidades* (1988: 84-85).

Una fase de la lucha aparece en el mito de las Amazonas. Para Bachofen, *el heterismo debía conducir necesariamente al estado amazónico. La mujer, humillada por los abusos del hombre, anhela conseguir una… existencia más digna. Inflamada por su profunda… desesperación, se opone con las armas.* De esto saca Bachofen dos consecuencias que *cuentan con pleno apoyo de la historia:* una, que *el estado amazónico es un hecho histórico universal,* y otra, que *representa una esencial elevación de las costumbres humanas.* Sin embargo, si no se quiere malinterpretar el evolucionismo de Bachofen, debe recordarse que, para él, si el estado amazónico *es anterior a la ginecocracia matrimonial y vale incluso como preparación para ésta,* a veces se dio la relación inversa y la ginecocracia degeneró en estado amazónico (1988: 96-97). Otra fase de la lucha la encuentra Bachofen en el papel decisivo de la mujer en el comienzo de la agricultura y de la vida sedentaria, pues la información que se obtiene de pueblos que han sobrevivido hasta la actualidad *deja fuera de toda duda que las sociedades humanas se establecieron, ante todo, gracias a la dedicación de la mujer a la agricultura, ocupación que el hombre rechazó durante largo* tiempo (1988: 99).

b) La transformación del matriarcado en patriarcado, que para Bachofen es el mayor cambio en la historia de la relación entre hombres y mujeres, es presentada así:

> Si la unión de la madre con el hijo descansa en una relación material física, que es perceptible por los sentidos y representa siempre una verdad natural, frente a esto la paternidad procreadora presenta en todos los aspectos un carácter absolutamente opuesto. Al carecer de relación ostensible con el niño, la paternidad no puede evitar evidenciarse como una mera ficción, incluso dentro de la relación matrimonial. Participa en el nacimiento únicamente a través de la mediación de la madre, y aparece siempre como una potencia secundaria, remota. Como causa eficiente, porta al mismo tiempo un carácter inmaterial, mientras que la madre protectora y nutricia aparece como hyle (materia), como chora kay dexamene genesos (lugar y materia receptora del devenir), como tithene (nodriza).
>
> Estos rasgos característicos de la paternidad nos conducen a la siguiente conclusión: con la instauración de la paternidad, el espíritu, se emancipa de la naturaleza, y su victorioso desarrollo implica una elevación del

> hombre sobre las leyes de la vida material… Lo materno se adscribe al universo corporal del hombre, y mediante él mantiene su unión con el resto de los seres; el principio espiritual patriarcal se basta a sí mismo. Rompe la barrera del telurismo y eleva su mirada a las regiones más altas del cosmos. La paternidad victoriosa se vincula a la luz celeste, como la maternidad procreadora lo había hecho a la tierra omnipresente: la ejecución del derecho a la paternidad se presenta como labor del héroe solar uránico, mientras que la defensa y conservación del derecho materno siempre fue considerada suprema obligación de las divinidades catónicas matriarcales (1988;102).

Para probar esta *ficción* de la paternidad frente a la maternidad, Bachofen se refiere también a la cubada, costumbre de ciertas sociedades por la que el padre del recién nacido debía acostarse, al concluir el parto de su esposa. Tal institución era considerada carente de sentido y simple supervivencia de etapas superadas de la sociedad; para Bachofen, es una expresión del deseo del varón que se finge madre para apropiarse del poder de la mujer.

Entre las pruebas míticas del nacimiento del patriarcado, Bachofen aduce una interpretación de la tragedia griega de Esquilo, *La Orestíada.* El argumento de la obra es conocido. Clitemnestra, inducida por su amante Egisto, mata al rey Agamenón, y Orestes venga a su padre Agamenón, dando muerte a su madre Clitemnestra. La interpretación se basa en la actitud de los jueces. Mientras que las Erinias, las viejas diosas matriarcales, inculpan a Orestes por matar a su madre, olvidando el crimen de ésta, Apolo, el dios patriarcal, exculpa a Orestes, porque éste se limitó a vengar a su padre. De hecho la tragedia termina con la absolución de Orestes decretada por los jueces, inspirados por la diosa Atenea (también patriarcal, pues había nacido sin madre de la cabeza de Zeus). Así se da el tránsito al patriarcado. Porque, para Bachofen, *desde la perspectiva del antiguo derecho (materno) la sangre de la madre es inexpiable y, por tanto, Orestes es* ***culpable:*** *Apolo y Atenea por el contrario conducen un nuevo principio hasta la victoria: la sublime paternidad de la luz celeste* (1988: 103). Esto le permite concluir a Bachofen:

> Asistimos a la disolución de una era… Tras la divinización de la madre, sobreviene la del padre, tras el primado de la noche, el del día, tras la preferencia por la izquierda, la preferencia por la derecha… Si el sello

> característico de la cultura pelasga enraíza en el preponderante significado que otorga a la maternidad, el helenismo, por el contrario, se mantendrá estrechamente vinculado a la paternidad (1988: 103).

Dejando para la crítica final el valor de estas afirmaciones, paso a otro aporte de Bachofen, que lo aleja del origen y desarrollo de las instituciones sociales, que planteaba la naciente antropología evolucionista, y lo acerca a una interpretación de los símbolos y mitos, que abordará mucho más tarde la antropología. No pocos elementos de este tercer aporte ya están presentes en el material analizado. Pero, por razones pedagógicas, lo presento aparte.

2.3. Estudios de mito-simbólica

Bachofen aquí no se refiere tanto a un tema de historia cultural cuanto a un método de acercamiento a la misma. Tal enfoque recorre todo el trabajo del autor desde su *Simbólica sepulcral de la antigüedad* (1859) hasta *La leyenda de Tanaquil* (1870), pasando por *La doctrina de la inmortalidad en el orfismo* (1867). En la primera plantea el significado del mito:

> El mito es la exégesis del símbolo. Desarrolla en una serie de acciones externamente relacionadas el contenido condensado del símbolo… La combinación del símbolo con su mito explicativo constituyen un fenómeno que requiere nuestra máxima atención. Sí en las imágenes sepulcrales de Villa Panfilia (célebres ruinas de la vía Aurelia de Roma, que Bachofen visitó en 1842), el símbolo valía por sí mismo, posteriormente se mostró de gran utilidad la apoyatura del mito en los sarcófagos. La unión de ambos garantizaba la perduración del símbolo. Fue el mito el que logró reavivar la antigua dignidad de la simbólica órfica. Dado que verter el contenido de las doctrinas místéricas en palabras hubiese significado una violación de la ley suprema del arcano, la única vía permitida era exponerlos por medio de mitos (1988: 39).

Quiero terminar, como siempre, con un juicio crítico sobre Bachofen. En primer lugar, su esquema evolutivo de la institución familiar no tiene ningún valor. Harris lo califica como *uno de los esquemas más descabellados desde el punto de vista de la causalidad* (1978: 164). En segundo lugar, como otros evolucionistas, Bachofen trató de probar que

la familia nuclear monógama, que el cristianismo consagró, no era un hecho natural, a pesar de que, como se vio, le hubiera gustado que lo fuera. Engels recoge esta tesis en su teoría de la familia. Pero hay una interpretación más positiva del aporte de Bachofen en esta obra, que hace Ortiz-Osés, cuando subraya que la cultura matriarcal, si no es una es una etapa necesaria y universal del desarrollo de la familia, es un tipo de civilización distinta y opuesta a la patriarcal:

> En 1861 publica Bachofen su obra sobre el derecho materno. Su tesis general es que el mundo occidental, fundamentalmente Roma y la civilización europea cristiana, representa un patriarcalismo de signo racionalista y tecnicista que emerge sobre las gloriosas ruinas del mundo oriental eminentemente matriarcal y de signo naturalista. El teatro de semejante lucha ideológica es Grecia: aquí se da el paso de lo sensible a lo suprasensible, de una vida naturalística agraria a una vida individualística (ciudad), de las diosas terráceas a los dioses olímpicos, del jus naturale matriarcal al jus civile patriarcal, de lo general a lo limitado, del mundo mítico-religioso a un mundo tecno-lógico, de la cultura pelásgica basada en la paz y la igualdad a la cultura helénica basada en la competitividad y el esfuerzo prometeico y finalmente, del Eros al Logos (1988: 255)

Y en tercer lugar, es importante recordar con Palerm que, aunque la información es deficiente y la conclusión inaceptable, *Bachofen es un autor que debe leerse todavía y no por mero interés histórico. Hay en su obra no solo erudición y una fantástica cantidad de conocimientos, sino además la imaginación antropológica tristemente ausente en nuestros días y sin la cual no puede haber mucho progreso científico* (1967: 112).

3. Numa Denis Fustel de Couianges (1830-1889)

Parisino, estudia en la Escuela Normal Superior, donde se gradúa en 1853, y luego por dos años en la Escuela Francesa de Atenas, donde se familiariza con la antigua Grecia. A su regreso, prepara su tesis de doctorado en letras sobre el culto de Vesta, que presenta en 1857, Tal tesis contenía el embrión de su obra más conocida *La ciudad antigua* (1864), que se considera un hito en la ciencia de las religiones. Otro ingrediente de dicha obra fue un exitoso curso que tuvo Fustel en 1862-1863 en la

Universidad de Estrasburgo. Sin embargo, la obra pareció muy religiosa a los intelectuales librepensadores, que dominaban la ciencia francesa de la época, porque presentaba a la religión como causa del nacimiento y transformación de la *polis,* tesis que se resume en la lapidaria frase con que Fustel termina la obra: *Hemos historiado una creencia. Se establece: la sociedad humana se constituye. Se modifica: la sociedad pasa por una serie de revoluciones. Desaparece: la sociedad cambia de faz. Tal ha sido la ley de los tiempos antiguos* (p. 44l). Por este rechazo del mundo intelectual, Fustel tuvo que asumir los costos de la primera edición, aunque en seguida vino el éxito y aparecieron seis ediciones en quince años. Después de la Universidad de Estrasburgo, Fustel había pasado a la Escuela Normal y en 1875 a la Sorbona, donde permaneció hasta su muerte y tuvo las cátedras de historia antigua y de historia medieval. Su segunda obra, cuyo sexto y último tomo aparece el mismo año de la muerte de Fustel, la *Histoire des institutions politiques de Fancienne France* (1875-1889), no es relevante para nuestra historia de la antropología.

La ciudad antigua es un obra escrita de modo muy sistemático y tiene cinco libros, que presentan las sucesivas etapas del desarrollo social de la ciudad: las *creencias antiguas* (libro 1ª), *la familia* (libro 2º), *la ciudad* (libro *3º), las revoluciones* (libro 4ª) y la *desaparición del régimen municipal* (libro 5°). Tales etapas resumen la tesis de la obra, que se hace bien evidente en este párrafo de la introducción:

> La comparación entre las creencias y las leyes muestra que una religión primitiva instituyó la familia griega y romana, estableció el matrimonio y la autoridad paterna, fijó los grados de parentesco y consagró el derecho de propiedad y el derecho de la herencia. Esa misma religión, después de ampliar y extender la familia, formó una asociación mayor, la ciudad, y en ésta reinó como remaba en aquélla. De ella tomaron su origen todas las instituciones, así como todo el derecho privado de los antiguos. De ella sacó la ciudad sus principios, sus usos, sus reglas, sus magistraturas, Pero con el tiempo esas viejas creencias se modificaron o desvanecieron: el derecho privado y las instituciones políticas se modificaron con ellas. Apareció entonces la serie de revoluciones, y las transformaciones sociales siguieron de modo regular a las transformaciones de la inteligencia (p. 11-12).

Para Fustel, la formación de las sociedades antiguas se basaba en la creencia común de los pueblos arios, que el alma seguía viviendo junto al cuerpo, sepultado después de la muerte. La veneración de los antepasados fue la religión más antigua y la unidad familiar en tomo al fuego sagrado del hogar se volvió la unidad básica de la sociedad antigua:

> Gracias a la religión doméstica, la familia era una pequeña corporación organizada, una pequeña sociedad que tenía su jefe y su gobierno. Nada, en nuestra sociedad moderna, puede darnos idea de una autoridad paterna semejante. En aquella época, el padre no sólo es el hombre fuerte que protege y que tiene el poderío de hacerse obedecer: es el sacerdote, el heredero del hogar, el continuador de los abuelos, el tronco de los descendientes, el depositario de los ritos místicos del culto y de las fórmulas sagradas de la oración. Toda la religión reside en él (p. 96).

Tal organización social primitiva se fue desarrollando por etapas (gens, fratría griega, tribu romana), siendo la ciudad la última etapa: *una vez que las familias, las fratrías y las tribus habían convenido en unirse y tener un mismo culto, se fundaba al punto la urbe para que sirviese de santuario a este auto común* (p. 149). Así, continúa Fustel, *la fundación de la urbe era siempre un acto religioso.* Además, independientemente de las razones que las familias y demás grupos tuvieran para formar una nueva ciudad, ésta era, en realidad, una *asociación religiosa,* cuyos ciudadanos eran en Roma sólo las familias patricias. Pero, con el tiempo, la gens perdió su cohesión, la plebe, que estaba fuera de la ciudad, entró en ella, el imperio romano acabó con los regímenes municipales tradicionales y el cristianismo, al predicar un mensaje para todos los pueblos, dio el golpe final al gobierno tradicional de la ciudad.

Para terminar, un par de comentarios sobre la tesis que escandalizó a los librepensadores de la época. En primer lugar, Fustel se limita a subrayar la importancia del culto (primero, familiar, y luego, citadino) para dar cohesión a los miembros de la familia y de la ciudad antiguas. El no niega la existencia de otros vínculos, pero hace de la religión el vínculo fundante. Es sabido que la etnografía andina, cuando analiza los lazos que unen a campesinos autosuficientes, que desarrollan su vida social con menos vínculos de reciprocidad de los que postula a veces el «mito de la comunidad», destaca el peso de la fiesta patronal para esta-

blecer lazos entre tales campesinos y llega a afirmar que el pueblo funciona como cofradía. En segundo lugar, la tesis de Fustel será retomada después Durkheim, cuando en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912). llega a identificar la religión y la sociedad.

4. John F. Mc Lennan (1827-1881)

Es un abogado escocés, que hizo sus estudios en las universidades de Aberdeen y de Cambridge. Ejerció su profesión como miembro del Colegio de Abogados de Escocia, incursionó allí en la carrera política y fundó, junto con W. Robertson Smith, «The Edinburgh Evening Club», aunque acabó estableciéndose en Londres. En 1865 publica un polémico libro *Primitive Marriage An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies* (1970), donde propone una serie de etapas evolutivas en el matrimonio, bastante similares a las Bachofen, aunque no debía conocer entonces las obras del jurista suizo. Por este libro tuvo acres discusiones con otros estudiosos del tema (Maine, Morgan, Lubbock y Spencer). Como observa Evans-Pritchard:

> Me Lennan fue un crítico duro; en especial de Morgan, cuyas tesis en The Systems of Consanguinity and Affinity describe como «un sueño descabellado, por no decir que una pesadilla». Acusa también a Morgan de apoderarse de las ideas de Lafiteau sin darle crédito. Trata The Origin of Civilization (1870) de Sir John Lubbock, con escarnio. Pero quizás las críticas más severas son las que hizo a Ancient Law de Maine (1861): llega a la conclusión de que ni la potestas ni la agnación, en el sentido que le daba Maine y los letrados romanos, se encontraba en ninguna otra parte, ni ninguna otra época que en la Roma histórica, y que, por tanto, no había absolutamente ninguna prueba que la familia patriarcal fuese primigenia y universal. Tampoco aceptaba que la agnación derivase de la potestas, sino que se podía explicar fácilmente mediante la descendencia por línea paterna y la exogamia sin tener que traer a colación la potestas. Además, si Maine estuviera en lo cierto, es extraño que en Roma la potestas hubiera sobrevivido a la agnación… La diferencia de opinión entre estos dos hombres fue mucho más honda que la relacionada con este tema, atañía al origen de la sociedad, que para Maine era una ampliación de la familia. Para Me Lennan, la relación no empieza en la familia, sino en los grupos de estirpe totémicos,

> de los que eventualmente surge la familia como un grupo social aparte (1987: 102-103).

En 1876 reimprime su obra con una primera serie de *Studies in Ancient History,* en 1885 aparece *The Patriarcal Theory,* donde se refuta a Maine, y en 1886 otra reimpresión de su *Primitive Marriage* con otra serie de *Studies in Ancient Society.* Estas dos últimas obras son póstumas y fueron publicadas por su hermano Donald Mc Lennan y por su discípulo W. Robertson Smith. Los aportes de Mc Lennan a la historia de la antropología pueden reducirse a tres: uno, más metodológico, el estudio de los símbolos, y dos teóricos sobre la evolución de la familia y sobre el totemismo.

4.1. Estudio de los símbolos

Mc Lennan, por su formación de abogado, se interesó en el estudio de los símbolos o supervivencias de formas legales o consuetudinarias que permitían descubrir la anterior forma de las instituciones. Evans-Pritchard explica este concepto de Mc Lennan así: *restos sociales comparables a los órganos rudimentarios que tienen algunos animales y a las letras mudas de algunas palabras* (1987: 103). El subtítulo de *Primitive Marriage* es expresivo al respecto: una investigación sobre el origen de la forma de captura en las ceremonias del matrimonio. Al iniciar el capítulo 1º, *Simbolismo legal y vida primitiva,* formula su principio metodológico:

> Las fuentes principales de información que se refieren a la historia antigua de la sociedad civil son, en primer lugar, el estudio de las razas en su condición primitiva; y, en segundo lugar, el estudio de los símbolos empleados por las naciones avanzadas en la constitución o ejercicio de los derechos civiles. De la combinación de estos estudios obtenemos, en gran medida, la posibilidad de clarificar los fenómenos sociales como más o menos arcaicos y de esa manera conectarlos y arreglarlos en su orden de estadios del progreso humano (1970: 5).

Un ejemplo típico de estos símbolos es la ceremonia del rapto de la novia. Por eso, en el capítulo 2, dice: *No existe un símbolo legal mas notable que el del rapto en las ceremonias matrimoniales, cuyo origen es el tema de nuestra investigación* (1970: 11). Para Mc Lennan el rapto

consiste en que, *después del contrato matrimonial, resulta necesario para constituir la relación de los esposos que el novio y sus amigos simulen robar a la novia, arrebatarla por la fuerza. El matrimonio ya está convenido y el robo o rapto es una cuestión deforma que valida el casamiento* (1970: 12). Mc Lennan recoge una larga lista de descripciones y referencias sobre el rapto relativos al mundo clásico, la India, los tunguses, los tártaros, Francia, etc., tratando de probar su universalidad. De ellas trascribo el testimonio del Mayor-General Campbell sobre los khonds de la India:

> En cierta ocasión oí unos gritos que venían de una aldea cercana. Temiendo que se tratara de una riña cabalgué hasta allí y vi huir a un hombre que llevaba sobre sus hombros un grueso envoltorio cubierto de paño rojo. Lo rodeaban veinte o treinta jóvenes que defendían al fugitivo de los desesperados ataques de un grupo de mujeres exaltadas. Al pedir explicación de aquella escena, se me dijo que el hombre se acababa de casar y que aquella preciosa carga era su propia esposa, que a la que estaba llevando a su propia aldea. Sus jóvenes amigas, según lo que parecía ser la costumbre, intentaban res catar a la muchacha raptada y arrojaban piedras y cañas a la cabeza del afectuoso desposado, hasta que él lograba llegar a los confines de la aldea (1970: 14).

Es sabido que un rezago de tal rapto se conserva en ciertas comunidades andinas. En 1971 yo lo presencié en un trabajo de campo sobre el *servinakuy andino* en la parcialidad de Sacasco, distrito quechua de Taraco en la provincia aymara de Huancané, cuando terminaba la primera de las tres fiestas, que era en la casa de la novia.

Para explicar este dato etnográfico, en el capítulo 3 Mc Lennan hace el clásico razonamiento de los antropólogos evolucionistas y dice que, aunque esta supervivencia no tenga actualmente ningún valor para legitimar el matrimonio, prueba que antiguamente el rapto era parte de éste en las tribus que tenían el principio de la exogamia, neologismo que, como el de endogamia, es creado por Mc Lennan. El método consiste, pues, en rastrear supervivencias de rasgos culturales y buscar explicaciones funcionales de las mismas. Dice Mc Lennan:

> No podemos escapar a la conclusión de que hubo un estadio en la historia de las tribus que observó la costumbre que las esposas se obtenían por el robo y la fuerza… Tal debió haber sido el sistema de ciertas tribus para capturar mujeres –necesariamente mujeres de otras tribus– por es-

> posas… ¿Qué circunstancias y qué idea social entre las tribus primitivas, podían originar el sistema de raptar a las mujeres de otras tribus para hacerlas esposas? Resulta claro que, si a los miembros de una familia o tribu se les prohíbe casarse con miembros de otras familias o tribus y pueden casarse entre sí, no hay ocasión para que aparezca el rapto. El desposado y la desposada vivirán juntos amigablemente entre sus comunes parientes… Se deduce que, entre las tribus de esta clase, a las que llamaremos endógamas, al principio los esponsales seguidos de la cohabitación, y en un estadio mas avanzado, los esponsales y un rito formal, religioso o no, constituyen las formas naturales del matrimonio… Y ahora postulemos la existencia de tribus, organizadas sobre lo que podemos llamar, por falta de un nombre mejor, el principio de la exogamia, esto es, el que prohíbe el matrimonio dentro de la tribu– y cuyos miembros dependen así de otras tribus para conseguir esposas. Es evidente que los matrimonios entre tribus pueden arreglarse pacíficamente sólo donde las relaciones son amistosas. Pero la paz y la amistad eran desconocidas entre grupos separados o tribus en tiempos antiguos, excepto cuando se veían obligados a unirse contra comunes enemigos. Las secciones de la misma familia –cuando ésta tenía secciones– eran enemigas por el mismo hecho de la separación, Y mientras este estado de enemistad duraba, las tribus exógamas sólo podían conseguir esposas por el robo o la fuerza (1970: 20-24).

Este texto parece suficiente para conocer el método de análisis de las supervivencias, tan propio de las reconstrucciones históricas evolucionistas. Las razones de por qué las tribus eran exógamas se ven en el esquema general de la evolución de la familia que presento a continuación.

4.2. Esquema de la evolución de la familia

En el capítulo 8 de *Primitive Marriage*, que ha sido traducido en la antología de Lunares (1984: 289-309), Mc Lennan aborda el tema de los antiguos sistemas de parentesco y su influencia en la estructura de los grupos primitivos. Parte de que *los grupos humanos más antiguos no habían tenido idea del parentesco* (1970: 63) y luego trata de probar éstas ocho proposiciones:

> I. El sistema más antiguo que incorpora la idea de consanguineidad es el que lo hace sólo por medio de mujeres.

> II. Los grupos primitivos eran o se consideraban homogéneos.
> El sistema matrilineal tendió a volver heterogéneos a los grupos exógamos y así anular el sistema del rapto de esposas.
> Con el avance de la civilización, al sistema matrilineal siguió otro sistema que reconoce el parentesco también por medio de hombres, y que en la mayoría de los casos fue seguido por otro sistema que reconocía el parentesco sólo por hombres.
> Este sistema patrilineal tendió a crear grupos homogéneos y así restaurar la original condición de los negocios entre razas exógamas, tanto en la práctica del rapto como en la evolución de la forma de éste.
> Bajo la influencia combinada de la exogamia y del parentesco por línea femenina, una tribu local pudo alcanzar un equilibrio entre las personas de distinto sexo consideradas de diferente linaje, y así permitir el matrimonio dentro de la tribu sin quebrantar el principio de exogamia.
> Una tribu local, habiendo alcanzado la etapa contemplada en la última proposición y habiéndose enorgullecido por el éxito de una guerra, pudo convertirse en una casta.
> VIII. Cuando el parentesco se vuelve agnático, los miembros de una casta, formada como se ha dicho, pudieron –cediendo a una tendencia común de las razas primitivas– fingirse descendientes de un ancestro común y así resultar endógamos (1970: 63-105).

Para completar el esquema de la familia según Mc Lennan, me limito a resumir los pasos de la línea evolutiva: 1º) La humanidad parte de una *horda primitiva,* que, si no vivía en estricta promiscuidad, al menos no tenía reglas sobre el matrimonio: *como entre otros animales gregarios, las uniones de los sexos fueron probablemente en los tiempos primitivos, débiles, transitorias y en cierto grado promiscuas* (1970: 67). 2º) Como en la humanidad se daba una constante lucha por sobrevivir, las hordas conservaban a los hijos varones, más aptos para la caza, y no a las mujeres, lo que explica el *infanticidio femenino* y que, para Mc Lennan, es la única explicación, no siéndolo otras razones, por ejemplo de orden religioso, aducidas en las sociedades que siguen practicando el infanticidio:

> Como se precisaban y valoraban los cazadores valientes, todas las hordas tuvieron que estar interesadas en criar cuantos niños varones sanos les fuera posible. En cambio, tendrían menos interés en criar niñas, por ser éstas menos capaces de valerse por sí mismas y de contribuir, con sus

> esfuerzos, al bien común. En esto está la única explicación aceptable del origen de esos sistemas de infanticidio femenino, que aún existen y cuyo descubrimiento, que se repite de vez en cuando, repugna tanto a nuestra humanidad. No tienen importancia alguna las teorías por las que las razas que practican aún el infanticidio lo defienden (1970: 68).

3º) El infanticidio femenino hace de la mujer una propiedad valiosa (lo *que disminuyó el número de mujeres debió incrementar su importancia)* (1970: 69) y así surge la *poliandria arcaica,* en la que varios varones visitan sucesivamente a una mujer, lo que explica que el parentesco se cuente sólo por línea femenina *(matrilinealidad)* y que haya matrilocalidad, aunque Mc Lennan no use este término. El *avunculado* es consecuencia de esta poliandria arcaica, pues el padre «legal» es el tío materno, por residir con la madre. 4º) Otra consecuencia es la *exogamia obligatoria,* pues, *con el paso del tiempo, se llegó a pensar que era indecoroso, por ser desusado, que un varón se casara con una mujer del mismo grupo* (1970: 71). La exogamia se manifiesta en el rapto de las mujeres, costumbre que, como se vio, ha existido en muchos pueblos. 5º) La poliandria arcaica se convierte en *fraternal,* pues la mujer tiene relaciones sexuales estables con dos o más hermanos. En este caso la mujer vive en el hogar de los esposos *(patrilocalidad) y* los hijos son considerados parientes sólo del padre *(patrilinealidad).* Una supervivencia de la poliandria fraternal es el *levirato,* que obliga al hermano menor a casarse con la viuda de su hermano. Una vez que el parentesco está establecido en línea masculina se abre el camino a la poliginia y a la monogamia.

Pero a Mc Lennan interesa especialmente demostrar contra Maine que el primer sistema de parentesco es el matrilineal. Por eso dice:

> Se nos perdonará por hacer referencia aquí a los puntos de vista sobre el parentesco antiguo adelantados por Mr. Maine. Ya hemos señalado que Mr. Maine no parece haber sido capaz de concebir ningún otro orden social más primitivo que el patriarcal. Y como encontró que la agnación –o parentesco a través de varones únicamente– es un común concomitante del sistema patriarcal, defendió la opinión de que éste fue el único tipo de parentesco conocido en los tiempos primitivos. Así arguye él contra la posibilidad de parentesco a través de mujeres en los primeros tiempos como inconsistente con el orden social y la estabilidad. Este culto e ingenioso escritor ha cogido los hilos de la historia

> legal allí donde éstos empiezan a deshacer el ovillo, una vez mas, tras la terminación de una revolución social. Es por completo indudable, como él dice, que pocos cuerpos de' ley indígenas pertenecientes a las comunidades del tronco indo-europeo no exhiban peculiaridades atribuibles a la agnación. Con el desarrollo de la sociedad –el crecimiento de leyes matrimoniales– la superioridad del sexo masculino debe haber tendido en todas partes a establecer este sistema. Pero, antes de que pudiera alcanzarse este resultado, muchas etapas del progreso hubieron de ser superadas. Y mientras rasgos de agnación habrán de encontrarse en las primitivas costumbres de muchas de las razas Indo-europeas, hemos visto que las costumbres indígenas de las comunidades aún más primitivas –fueran de la raza Indo-europea, Turania o Semítica– exhiben peculiaridades que sólo pueden entenderse, si se acepta la suposición de que el parentesco y la sucesión por línea femenina fuera la regla antes del surgimiento de la agnación. Además, hemos visto que dondequiera que se encuentren hoy comunidades no desarrolladas –aisladas en islas o manteniendo su salvaje libertad en montañas inaccesibles– se da en ellas el sistema de parentesco a través de las mujeres exclusivamente (1970: 91-92).

Volviendo al esquema, puede afirmarse, en general, que representa el evolucionismo unilineal en su forma más extrema, pues, para Mc Lennan en *Studies in Ancient History* (1886); *hablando a grandes rasgos todas las razas humanas se han desarrollado desde el estado salvaje siguiendo una misma línea de carácter general* (1886: 301), aunque, como la velocidad de evolución ha sido diferente, los resultados son también diferentes. Además, tal esquema, corno se verá más ampliamente en el juicio sobre Tylor y Morgan, tiene las mismas fallas que otros esquemas evolucionistas: pruebas etnográficas insuficientes para cada etapa y razonamiento con sabor a «círculo vicioso» (hay evolución, porque los datos señalan una secuencia temporal progresiva, y los datos, cuya temporalidad no suele ser conocida, se ubican así, porque se supone que hay evolución).

4.3. Estudios sobre el totemismo

Es sabido que el inventor del totemismo en el plano teórico fue Mc Lennan en tres artículos sobre «'The Worship' of Animals and

Plants», que se publicaron en *Fortnightly Review* (1869-1870), donde, según Levi Straus en *El totemismo en la actualidad* (1962), *se encuentra la célebre fórmula: el totemismo es el fetichismo más la exogamia y la filiación matrilineal* (1965: 26). Este tema será abordado por estudiosos como Tylor, Frazer *(Totemism and Exogamy,* 1910), Freud *(Tótem y tabú,* 1913) y Levi Strauss (1962). Así para Tylor en el artículo «Remarks on totemism» en la revista *Journal of the Royal Anthropological Institute* (1899, vol. I) dice que el totemismo *tiene mucha más importancia para la sociología que para la religión, por estar relacionado con la alianza entre clanes que resulta de la ley de la exogamia,* y no vacila en protestar *por la manera como se han puesto los totems como base de la religión o poco menos.* Lowie (1937), por su parte, habla de los tres artículos de Mc Lennan citados, diciendo que tienen *profundos errores,* como el afirmar que antiguamente se diera adoración a ciertos animales y plantas:

> Mc Lennan fue uno de los primeros que vieron el fenómeno del totemismo con una perspectiva más amplia. En una serie de estudios se esforzó no por explicar el origen del totemismo, sino por demostrar que todas las naciones civilizadas de la antigüedad habían pasado por una etapa totémica, la cual concibió, por lo tanto, nuestro autor como un paso universal en el camino de la cultura humana. De acuerdo con su posición general, Mc Lennan no aceptó la idea que los totems eran unos meros símbolos, sino que aseguraba que también en esto la realidad debe haber precedido al símbolo. En otras palabras, sostenía la existencia de una adoración antigua de animales o plantas, que más adelante se transformó en cultos más elevados, pero que esporádicamente dejaron vestigios en forma alegórica (1974: 64).

No puedo terminar esta presentación de este polémico autor, sin enjuiciar su contribución a la historia de la antropología, recurriendo a la opinión de tres historiadores de la disciplina. En primer lugar, Lowie (1937), que comienza preguntándose por qué Mc Lennan se equivoca tanto y termina diciendo que *ocupa un lugar destacado en la historia de la etnología* por crear conceptos importantes, estimular a otros con sus especulaciones y hacer críticas acertadas:

> ¿Por qué se equivoca tan a menudo en sus conclusiones este intelecto vigoroso? La explicación es sencilla: porque no tenían el apoyo de los hechos, y porque su autor estaba demasiado enamorado de sus propios

> razonamientos para tomar en cuenta hipótesis opuestas. Los datos empíricos no comprueban ni la hostilidad universal entre grupos primitivos ni la práctica común del infanticidio femenino. Ni existe tampoco, como correctamente hizo notar Morgan… razón alguna para suponer que la poliandria, que como institución fija es muy rara, haya caracterizado una vez a alguna época del desarrollo humano. Fue también Morgan quien acertadamente rechazó la noción de Mc Lennan del «parentesco por línea femenina solamente», dado el hecho de que todas las tribus primitivas designan a los parientes por ambos lados en términos específicos, cuéntese la ascendencia por línea materna o paterna. En lo que toca al rapto de la novia, Thurnwald hace un resumen admirable de los hechos esenciales relacionados con este «mito científico»… (1974: 65).

En segundo lugar, Evans-Pritchard (1987), aunque también critica el esquema evolutivo de Mc Lennan, reconoce el valor de su análisis holístico, de su interpretación sociológica, distinta de los filósofos sociales, de su empleo del método comparativo y del manejo de nuevos conceptos:

> Todo esto suena en la actualidad a cuento. Pero estamos en deuda con Mc Lennan. El fue el primero en hacer un análisis omnicomprensivo de todo lo que se sabía entonces de los pueblos primitivos. El se limitó a meter la cuchara en los libros de viajes. En realidad, fue el primero en valerse del método comparativo a escala mundial. Además, sus interpretaciones fueron estrictamente sociológicas; por ejemplo, el matrimonio por rapto y la exogamia lo explica en relación con otras instituciones que se encuentran junto a ellas o que puede que hayan derivado de ellas. También huyó del razonamiento a priori: no cabe duda de que comenzó con preconcepciones, pero, a diferencia de los filósofos morales escoceses, no partió explícitamente de determinados postulados de la naturaleza humana ni razonó deductivamente a partir de estas premisas. Por muy erróneos que puedan ser los hechos o las interpretaciones, empezó por los hechos, o lo que él creía que eran éstos, y dio forma a sus teorías, aunque no siempre de acuerdo a ellos, por lo menos sin que entraran en conflicto con los mismos. Además del método comparativo, tal como él lo utilizó, van apareciendo algunos conceptos de clasificación importantes a través de la criba de lo general a partir de lo particular: exogamia, línea materna, totemismo y matrimonio por rapto (1987: 107-108).

En tercer lugar, Palerm (1976), tras destacar la contribución de Mc Lennan a la relación entre las formas de parentesco y de matrimonio, critica la ausencia de trabajo de campo, a diferencia de varios de sus contendores ideológicos, y además la ausencia de información etnográfica de fuentes no inglesas, lo que es una acusación seria sobre un autor evolucionista, que debía caracterizarse por haberlo leído todo:

La contribución más original e importante de Mc Lennan consiste en realzar las interrelaciones que existen entre las restricciones matrimoniales y los sistemas de parentesco. Por ello se ve obligado a inventar dos neologismos exogamia y endogamia, que han quedado incorporados al lenguaje de la antropología moderna. La falta de suficientes conocimientos etnológicos impidió a Me Lennan descubrir que las dos reglas matrimoniales son complementarías y de ninguna manera mutuamente excluyentes, y que se aplican de manera alternada a diversas unidades sociales dentro de un mismo sistema.

Mc Lennan no realizó investigaciones de campo, circunstancia que le colocó en desventaja, tanto en sus interpretaciones como en sus polémicas, con Morgan, Maine y Tylor. Su conocimiento de la literatura etnológica, siendo extenso, fue muy parcial. En las citas de Primitive Marriage rara vez se encuentran obras en lengua no inglesa y casi nunca autores no anteriores al siglo XIX, si se hace excepción de los clásicos. El grueso de sus ejemplos etnológicos proviene de Asia; el resto del mundo apenas se encuentra representado (1976: 181).

Capítulo IV
Los evolucionistas clásicos

Recojo en este capítulo a los tres evolucionistas que suelen ser considerados más importantes. El inglés Tylor, que es padre de la antropología anglosajona con su clásica teoría del evolucionismo religioso, que estuvo vigente largo tiempo. El norteamericano Morgan, que formuló la teoría más completa sobre la evolución. Y el inglés Frazer, que siguió fiel al paradigma evolucionista, cuando los nuevos paradigmas de las escuelas inglesa, americana y francesa dominaban el mundo antropológico.

1. Edward B. Tylor (1832-1917)

Palerm en el tomo tercero de su inconclusa *Historia de la etnología: Tylor y los profesionales británicos* (México, 1977, Ediciones La Casa Chata) dice:

> La posición de Tylor en la historia de la antropología es claramente excepcional. Se puede repetir sin ironía el dicho de sus contemporáneos que, siguiendo al filólogo alemán Max Müller, llamaron a la antropología «la ciencia del señor Tylor»… La influencia predominante de Tylor sobre la antropología moderna, sin embargo, debe tanto a su talento científico como a sus cualidades de organizador y promotor. Desde ambos puntos de vista la única figura comparable a Tylor es la de Franz Boas, quien ejerció un papel y tuvo una influencia semejante en Estados Unidos (1977: 21).

Tylor era inglés y pertenecía a una familia rica de industriales, que profesaba la religión cuáquera, que fomentaba entonces preocupaciones sociales. No pudo ir a la universidad, porque sólo podían hacerlo en esa época quienes profesaban la religión oficial anglicana, y así a los

dieciséis años, tras recibir una educación básica, se puso a trabajar en los negocios de su padre. Cuatro años después, se enferma, al parecer de tuberculosis, y para recuperarse hace un largo viaje a Estados Unidos y Cuba. En La Habana trata a un viejo amigo de su padre, Henry Christy, también cuáquero y etnólogo amateur, que le anima a visitar por seis meses a México. Recoge sus recuerdos en su obra *Anahuac o México y los mexicanos antiguos y modernos* (1861). Aunque es un típico libro de viajes, puede considerarse, por la aguda capacidad de observación que refleja, el primer informe de campo del padre de la antropología, quien, como es sabido, nunca hizo trabajo de campo estrictamente hablando.

Bajo la entusiasta asesoría de Christy, que trataba de inculcar a Tylor que el contacto con los pueblos visitados no tenía valor si no se conocía el punto de vista de la gente, hace su primera escala en Yucatán y ve con sus propios ojos a los indios, que serán un gran tema de la nueva disciplina. Tylor los describe como *hombres graves, taciturnos, de piel oscura, ojos brillantes y nariz aquilina* y comenta: *el pensador se siente sobrecogido y no puede ya desdeñar la idea de estudiar el origen de las razas humanas,* que será el primer enfoque teórico de la nueva ciencia. Al continuar su viaje, queda impresionado, tanto por la variedad ecológica (el trópico, la meseta del Anahuac y las cordilleras, llegando él a subir al Popocatepetl) como por la riqueza cultural mexicana con su doble herencia (las ruinas de Teotihuacán, que estudia detenidamente; la religión popular mestiza con sus exvotos y la quema de Judas; los espectáculos extraños, como las corridas de toros; el uso generalizado de pistolas, y la inestabilidad política por las luchas liberales, etc.).

No falta su cuota de *observación participante* con dos alimentos típicos, el pulque y las tortillas de maíz;

> El pulque parece leche y agua, tiene olor suave y sabe a huevos podridos. Las tortillas son como un pastel de avena, pero hechas de grano indio, muy blandas y jugosas. Durante un día o dos nos parecieron horribles, pero luego empezamos a tolerarlas mejor. Al final nos llegaron a gustar. Y antes de dejar el país, no podíamos pasamos sin ellas.

Pero debe notarse que Tylor, aunque observa con agudeza y muestra simpatía hacia sus observados, no renuncia del todo a su postura etnocéntrica: *Parece duro atacar a nadie, pero no se ha hecho todo lo*

que es debido para sacar a este pueblo de su ignorancia y limpiarlo de sus fanatismos[1]. *De* todos modos, parece que la aventura mexicana marcó al joven Tylor y le hizo emprender su carrera de autodidacta para estudiar la evolución de las culturas. Como observan Bohannan y Glazer:

> Los viajes de Tylor por el Nuevo Mundo le llevaron a leer y tomar notas. Se convirtió en la persona mejor informada de su época sobré hechos etnográficos. Su duro trabajo y la amplitud de su estudio –todo de la sociedad primitiva, mucho de la sociedad clásica, y la información de hechos conocidos para la historia– eran evidentes; por todo ello, y por su prosa, fluida y fácil, le llevaron a una brillante erudición. En 1865 Tylor publicó su primer estudio científico, Researches into Early Hístory of Mankind (1993: 62).

Seis años después, apareció su *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religión, Language, Art and Custom* (1871), publicada en castellano como *Cultura primitiva* (Madrid, dos tomos, 1977 y 1981, Ayuso). Tal obra, considerada el libro o, al menos, un libro fundante de la ciencia antropológica, ofrece una ambiciosa formulación de la evolución de las creencias religiosas de la humanidad. En 1875 Tylor recibe un doctorado honorario en la Universidad de Oxford, lo que le permite ser profesor adjunto en dicha universidad

---

1 *Recojo el juicio de Brigite B. de Lameiras en* ***Indios de México y viajeros extranjeros. Siglo XIX*** *(México, 1973, Sep-Setentas):* Es hasta cierto punto fácil analizar la posición de Tylor frente al indígena mexicano. Ni a él, ni al mestizo sin recursos de la ciudad de México le reconoce alguna creatividad y los considera infantiles en su alboroto y alegría… Su sentimiento de superioridad racial frente al indígena, basado sobre todo en consideraciones seudo-moralistas sobre el carácter y los instintos, se expresa en sus descripciones sobre los peones mineros, los peones acasillados, ligados a las haciendas, y la población criminal que conoció en su visita al penal de la Acordada… Tylor acepta sin crítica el carácter sumiso del indígena como inherente a su propia naturaleza… Al referirse a los estados del norte de México, supuestamente ricos en yacimientos argentíferos, dice que la plata sin duda será explotada cuando este territorio pertenezca a Estados Unidos «as seems almost certain»… *(1973: 44-45). No hay que olvidar la historia del México independiente. En 1848 se firmó el Tratado de Guadalupe-Hidalgo, que consagraba la pérdida de la mitad del territorio colonial, pues pasaban a Estados Unidos Alta California, Nuevo México y Arizona, mientras que Texas se había independizado en 1836. Sin embargo, las predicciones de Tylor no han sido tan exactas y hace tiempo que las oleadas migratorias están produciendo cierta «mexicanización» de Estados Unidos.*

en 1884, cuando ya había publicado su *Antropología*[2] (1881), que es el prototipo de libro de texto de esta disciplina. En 1896 es nombrado, también en Oxford, primer profesor de antropología, cargo que desempaña por trece años y que marca la institucionalización de dicha ciencia.

Tylor promovió tal institucionalización también con otras actividades: en 1883 fue nombrado conservador del Museo de la Universidad de Oxford, donde estaban las colecciones del general Pitt-Rivers sobre evolución tecnológica; fue presidente del *Instituto Real de Antropología* y de la nueva sección de Antropología en la *Asociación Británica para el Progreso de la Ciencia;* como miembro de esta asociación, organizó las primeras expediciones inglesas de carácter etnológico, como la de 1884 a las tribus indias del oeste del Canadá, aunque sin participar personalmente; además, promovió una guía para la investigación sobre el terreno, *Notes and Queries orí Anthropology,* que en 1971 se editó en castellano como *Manual de campo del antropólogo* (México, Universidad Iberoamericana). En la amplia obra de Tylor pueden señalarse dos grandes aportes: la creación de la ciencia de la cultura, con su objeto, sus métodos y su marco teórico propios, y su estudio de la evolución de la religión.

1.1. Objeto, métodos y teoría de la nueva ciencia

a) En cuanto al *objeto* y características de la nueva ciencia, ellos quedan bien resumidos en el primer párrafo del primer capítulo de *Cultura primitiva:*

---

2 *La nueva edición castellana de este libro (Madrid, 1973, Ayuso) recoge el prefacio a la primera edición española, donde Tylor trata de ganarse la benevolencia del lector y señala el impacto del descubrimiento de América en la nueva ciencia:* La necesidad y el uso de la antropología como ciencia del mundo, no llegó a ser evidente hasta el periodo moderno, en que los descubrimientos de las Indias orientales y occidentales colocaron a los europeos frente a pueblos hasta entonces desconocidos, cuyos estados sociales comprendían desde el más rudo del salvaje hasta al semicivilizado de México y Perú. Cuando los españoles recuerden la gran parte que a su nación corresponde en la extensión del conocimiento del género humano mediante la adición de un nuevo mundo al mundo antiguo, sentirán un interés, tanto científico como patriótico, por la antropología del siglo XIX; aun hoy, países que hablan el español, ofrecen uno de los más amplios campos para las observaciones antropológicas (1973: V-VI).

> La Cultura o la Civilización, tomada en su amplio sentido etnográfico, es ese complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras actitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad. La situación de la cultura entre las diversas sociedades de la humanidad, en la medida en que es susceptible de ser investigada según unos principios generales, es una materia adecuada para el estudio de las leyes del pensamiento y de la acción humanos. Por una parte, la uniformidad que tan ampliamente caracteriza la civilización puede atribuirse en gran medida, a la uniforme acción de causas uniformes; mientras, por otra parte, sus diversos grados pueden considerarse como fases del desarrollo o evolución, cada uno de ellos como resultado de una historia anterior, y dispuesto a desempeñar su propio papel en la configuración de la historia del futuro. El presente volumen está dedicado a la investigación de estos dos grandes principios en varios departamentos de la etnografía, con especial atención a la civilización de las tribus inferiores en relación con la civilización de los pueblos superiores (1977: 19).

Sobre este texto debo hacer cinco observaciones: 1ª) Tylor identifica cultura y civilización, aunque muchos reservan el segundo nombre a las culturas que han logrado un alto nivel de desarrollo, *como* lo hace Toynbee en su *Estudio de la historia.* 2ª) formula una definición de cultura que se ha hecho clásica; es descriptiva y no enumera expresamente los aspectos materiales de la cultura, como la economía o la tecnología, aunque los incluya en los *hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad,* hecho que contribuirá a su desprestigio entre los partidarios de las distintas formas de materialismo cultural. Para Bohanan y Glazer, esta definición es *la única que la mayoría de los antropólogos pueden citar correctamente, y la única a la que recurren cuando otras pueden resultar demasiado molestas* (1993: 62). 3ª) enfatiza el proceso de socialización como fuente de la cultura; luego, al hablar de los métodos de la nueva ciencia, alude a la cuestión de las razas, sosteniendo que éstas no influyen en la evolución de la cultura. 4ª) se trata de un estudio científico o *según principios generales* de la *situación de la cultura entre las distintas sociedades de la humanidad* para investigar *las leyes del pensamiento y de la acción.* Tal estudio pretende descubrir dos cosas: la uniformidad, partiendo de que causas uniformes producen resultados uniformes, y la diversidad, partiendo de que las diferencias se

deben al nivel del proceso evolutivo. 5ª) subraya el carácter histórico que tiene el estudio de la cultura.

Tylor aborda la meta de la *uniformidad,* reconociendo que *la gente suele estar poco dispuesta a considerar el estudio general de la vida humana como una rama de la ciencia natural, y a cumplir… el mandamiento del poeta de «explicar la conducta como las cosas naturales»* (1977: 20). Conviene recordar que ésta será el objetivo de la antropología inglesa con Radcliffe-Brown por influjo de Durkheim, que consideraba los hechos sociales «como cosas». Tylor recoge dos razones por las que no se quiere aceptar la antropología como ciencia. Una, que sus pruebas están por debajo de los niveles científicos. Otra, por consideraciones metafísicas y teológicas, ya que el concepto popular de libre albedrío *implica no sólo la libertad de actuar de acuerdo a un motivo, sino también la… de actuar sin causa alguna,* aunque los que niegan en teoría un comportamiento uniforme, admiten en la práctica que ellos y los demás actúan de modo uniforme.

Tylor acepta la uniformidad y dice que se basa en la *igualdad general de la naturaleza humana,* formulando así un postulado del evolucionismo cultural. Pero, tal uniformidad de la conducta humana, que refleja el proverbio italiano «tutto il mondo é paese» (todo el mundo es un país), no sólo se postula y acepta como evidente, sino que tiene suficiente apoyo empírico, tanto entre los salvajes como entre los bárbaros, dos primeros estadios de la escala evolutiva de Tylor, como se comprueba al comparar los materiales de cualquier museo etnológico. Tylor aprovecha la ocasión para tocar un tema importante, la postura de la antropología sobre el influjo de la raza en la cultura:

> Estas páginas estarán tan cargadas de demostraciones de esa correspondencia entre la humanidad, que no es necesario detenerse ahora sobre sus detalles, pero puede utilizarse para resolver un problema que complicaría el razonamiento, es decir la cuestión de las razas. Para el presente problema, resulta no sólo posible, sino también deseable, eliminar las consideraciones de variedades hereditarias o de razas humanas y tratar a la humanidad como homogénea en su naturaleza, aunque situada en diferentes grados de civilización. Creo que los detalles de la investigación demostrarán que los estadios culturales pueden ser comparados sin tener en cuenta en qué medida unas tribus, que utilizan la misma

> herramienta, observan las mismas costumbres o creen en los mismos mitos, pueden diferir en su configuración corporal y en el color de su piel o de su cabello (1977: 24).

Como se ve, Tylor no intenta demostrar positivamente la igualdad de las razas en la creación de la cultura, sino que se limita a decir que se puede explicar la historia cultural de la humanidad prescindiendo de las diferencias raciales, cosa que sugiere que éstas no son significativas para la historia cultural.

b) En cuanto a *los métodos* de la nueva ciencia para recolectar y analizar la información, Tylor habla más de los segundos (el método comparativo y el método comparativo estadístico) que de los primeros. Es sabido que Tylor no hizo trabajo de campo en sentido estricto, fuera de su viaje a México y su visita a los indios pueblo de Estados Unidos. Pero, si no fue al campo, fue a las bibliotecas y parecía saberlo todo, como se comprueba por las muchas citas que hace de obras en distintas lenguas. Pero, como observa Lowie (1937):

> Técnicamente, Tylor no fue un investigador de campo, pero ello no obstante fue todo menos un antropólogo de gabinete; tuvo influencia a este respecto el que cuando joven vio de cerca a los aborígenes de México y posteriormente, en 1884, hizo una corta visita a los indios pueblo; pero fue más importante su infatigable tendencia a dedicarse al estudio de la cultura en el corazón mismo de la metrópoli. Recibió de Tasmania un raspador de pieles, e hizo inmediatamente que lo probara un carnicero; buscó en los escaparates de las tiendas el paralelo de la «bomba-taladro» de Oceanía; observó en Somersetshire cómo una tejedora se pasa la lanzadera de una mano a la otra, y al percibir la existencia de un problema científico en los lenguajes de los gestos de ciertos pueblos indígenas, se puso a aprender centenares de gestos en el instituto para sordomudos de Berlín (1974: 89).

Sobre los métodos para analizar la información dice Tylor: *un primer paso para el estudio de la civilización consiste en descomponerla en sus detalles, y clasificar luego éstos en sus adecuados grupos* (1977: 24). De los ejemplos que aduce, recojo la clasificación de mitos, según se refieran a la salida y puesta del sol, a los eclipses, a los temblores de tierra, a los nombres del lugar o de la tribu por una historia fantástica o por un antepasado imaginario. Pero Tylor es consciente de la dificultad de

la nueva ciencia para asegurar la veracidad de su información, recogida a menudo por misioneros o viajeros. Como no había hecho trabajo de campo, debía buscar legitimidad para esta «etnografía a distancia'; para ello ofrece el criterio de la *repetición o recurrencia* del hecho etnográfico en distintos países o en distintas regiones del país, lo que puede pesar tanto como la moderna estadística que ya entonces parecía ser garantía del conocimiento válido:

> Pero, al examinar la cultura de las razas inferiores, lejos de tener a nuestra disposición los hechos aritméticamente registrados de las estadísticas modernas, nos vemos obligados a juzgar la situación de las tribus según los imperfectos informes facilitados por viajeros o misioneros, o incluso a razonar acerca de vestigios de razas históricas, de cuyos verdaderos nombres y lenguajes no tenemos, desgraciadamente, noticia alguna. A primera vista, éstos pueden parecer materiales lamentablemente indefinidos y poco prometedores para la investigación científica. Pero, en realidad… se revelan útiles y definidos en la medida en que son válidos. Son datos que, por el distinto modo en que separadamente indican la situación de la tribu a que pertenecen, soportarán, en realidad, la comparación con los informes estadísticos. Lo cierto es que una punta de flecha de piedra, una clava tallada, un ídolo, una sepultura en la que esclavos y bienes han sido enterrados para uso del muerto, un informe acerca de los ritos de un brujo para hacer llover, una tabla de numerales, la conjugación de un verbo, son cosas que expresan, en un aspecto distinto cada una, el estado de un pueblo en relación con un determinado punto de la cultura, de un modo tan fidedigno como las tablas de números de muertos por veneno y las cajas de te importadas (1977: 28).

Pero, entre los métodos de análisis, Tylor emplea no sólo el método comparativo simple, sino que inventa un *método comparativo estadístico* en su conocido artículo «Sobre un método para el desarrollo de las instituciones, aplicado a las leyes del matrimonio y la filiación» (1889). Allí comienza a recorrer un camino que desarrolla plenamente George P. Murdock en las *Human Relations Area Files,* como se verá después. La meta de Tylor en este artículo, que ha sido traducido y recogido por Llinares en el tercer tomo de la antología (1984: 365-385), es:

> Mi objetivo es mostrar que el desarrollo de las instituciones puede ser investigado sobre una base de tabulación y clasificación. Con este fin he tratado un tema del mayor interés tanto real como teórico, la formación

> de las leyes del matrimonio y de la filiación, respecto al cual he estado recogiendo el testimonio encontrado entre 300 y 400 sociedades que van desde insignificantes hordas salvajes a las grandes naciones cultas. Las reglas particulares han sido catalogadas en cuadros sinópticos, a fin de cerciorarse de lo que puede llamarse «adhesiones» a cada costumbre, mostrando qué sociedades tienen la misma costumbre, o qué otras costumbres les acompañan o quedan fuera de ellas. Nuestra tarea consistirá en inferir a partir de la repetición o la ausencia de estas costumbres, su dependencia respecto a las causas que actúan en toda la humanidad (1984: 365).

Para Bohannan y Glazer este artículo de Tylor *es tan original como su definición de cultura. Fue el primer uso de un método estadístico dentro de la antropología* (1992: 63). Más enfático es aún Harris, para quien es *quizás el –más importante de todos los artículos de antropología durante el siglo XIX,* pues *calculando el porcentaje de las probabilidades de asociación («adhesiones» es la palabra que usa él) entre la residencia posmatrimonial, la filiación, la tecnonimia y la cavada,* puede lograr *una mejor comprensión de la exogamia, la endogamia, el matrimonio de primos cruzados y las prohibiciones del incesto* (1978: 136).

c) A partir de la información recogida y analizada con sus métodos, Tylor juzga que puede llegar a *una teoría,* que es la meta de lo que llama etnografía racional *(la investigación de las causas que han producido los fenómenos de la cultura y de las leyes a que se hallan sometidos lo mas sistemáticamente posible),* y traza *un esquema de la evolución de esa cultura a lo largo de sus líneas principales.* Aplicando el método comparativo a datos etnográficos de pueblos primitivos, a datos arqueológicos y a vestigios prehistóricos, Tylor traza un esquema de la evolución de la sociedad, que es, en general, ascendente, aunque no se atreva a opinar sobre qué hay antes de la vida primitiva, ni niegue casos de degeneración:

> Mediante la comparación de los diversos estadios de la civilización entre los pueblos históricamente conocidos, con la ayuda de las deducciones arqueológicas a partir de los vestigios de las tribus prehistóricas, parece posible establecer, de un modo elemental, una primera situación general del hombre, que, desde nuestro punto de vista, debe ser considerada como una situación primitiva, cualquiera que sea el estado anterior que en realidad hubiera podido precederla. Esta hipotética situación primi-

> tiva corresponde notablemente a la de las modernas tribus salvajes que, a pesar de su diferencia y de su distancia, tienen en común ciertos elementos de la civilización, que parecen vestigios de un primer estado de la raza humana en general. De ser cierta esta hipótesis, entonces, a pesar de la continua interferencia de la degeneración, la principal tendencia de la cultura desde los tiempos primitivos a los modernos ha seguido la línea que va desde el salvajismo hasta la civilización (1977: 36-37).

Aunque la principal tendencia sea la que lleva del salvajismo a la civilización, Tylor no puede ser considerado evolucionista unilineal, pues sostiene: *Progreso, degradación, supervivencia, renacimiento, modificación: todas éstas son formas de la conexión que teje el entramado de la compleja red de la civilización* (1977: 33). De estos cinco conceptos, el tercero fue muy manejado por los evolucionistas. Las supervivencias son, para Tylor, *procesos, costumbres, opiniones, etc., que han pasado, por la fuerza del hábito, a un nuevo estado de la sociedad, distinto de aquel en que tuvieron su marco original, y sí perduran como pruebas y ejemplos de una situación cultural más antigua, que ha evolucionado a otra más nueva* (1977: 32). Por ejemplo, la ordalía de la Llave y de la Biblia, la hoguera de la noche de San Juan o la cena del día de difuntos de los campesinos bretones.

Así, pues, la teoría evolucionista supone un proceso universal de cambio a través de tres etapas (salvajismo, barbarie y civilización), que son las mismas que señala Morgan. Tylor hace una esquemática formulación de esta teoría así;

> Las instituciones de los hombres están tan claramente estratificadas como la tierra que ellos habitan. Se suceden en series que en lo sustancial son uniformes en todo el mundo, y que independientemente de lo que parecen ser diferencias relativamente superficiales de raza o idioma, son moldeadas por una naturaleza humana semejante que se manifiesta a través ciclos cambios de condiciones que se suceden en la vida salvaje, bárbara y civilizada (en Lowie 1974: 102).

Pero, tal esquema no supone (como lo pensaron ciertos difusionistas) que las series uniformes son fruto de la *invención* independiente y no de la *difusión.* En realidad para Tylor, *la civilización es una planta que con mucha más facilidad se propaga que se desenvuelve y* así, para conocer su desarrollo, no basta analizar los principios abstractos, sino la historia concreta, porque *la mayor parte de sus fenómenos ha llegado a*

cierta forma a través de una complicación tan grande de acontecimientos que el único camino seguro de estudiarlos es desentrañar laboriosamente su historia previa (I, 53). Tylor confirma su afirmación con el ejemplo del teólogo y del abogado, que no podrán conocer la aparición de la Iglesia protestante y el código de Napoleón, respectivamente, sin recurrir a la historia concreta de esas dos instituciones.

Además, tal esquema tampoco supone que el salvaje sea como un niño. Como el evolucionismo cultural fue muy criticado por la «ideologización» que se hizo del mismo durante el apogeo de la expansión colonial europea, es útil conocer lo que dice Tylor de la socorrida comparación del salvaje con el niño. Tras reconocer la hospitalidad de los indios de América del Norte y que *el salvaje ideal del siglo XVIII podía ser mostrado como un vivo reproche contra el Londres vicioso y frívolo,* Tylor presenta su posición que tiene perenne actualidad para los que, olvidando la sana crítica, aceptan con excesiva facilidad el mito del buen salvaje:

> A mi parecer, podemos aplicar la tan socorrida comparación de los salvajes con los niños, tanto a su moral como a sus condiciones intelectuales. La mejor vida social de los salvajes parece hallarse en equilibrio inestable, expuesta a ser fácilmente destruida por un arrebato de dolor, de tentación o de violencia, convirtiéndose entonces en la peor vida salvaje, que nosotros conocemos a través de tantos ejemplos funestos y monstruosos. En resumen, es admisible que algunas tribus viven de un modo que puede ser envidiado por determinados pueblos bárbaros, e incluso por los proscriptos de las naciones superiores. Pero que ninguna tribu salvaje conocida pueda ser mejorada por una civilización juiciosa es una afirmación que ningún moralista se atrevería a hacer, mientras que el tenor general de los testimonios justifica plenamente la convicción que, en conjunto, el hombre civilizado es no sólo más prudente y más capaz que el salvaje, sino también mejor y más feliz, y que el bárbaro se encuentra entre el uno y el otro (1977: 43).

1.2. La evolución de la religión

Tylor aplica su método al estudio de la evolución de la religión. Es notable su diferencia con Morgan que, como se verá, en *La sociedad antigua* (1877) excluye la religión de los siete indicadores de su análisis,

por suponer que el desarrollo religioso tiene *tales dificultades intrínsecas que no es posible obtener una explicación completamente satisfactoria* y por estar tan enlazado *con la naturaleza imaginativa y emotiva y, por consiguiente, con elementos tan inseguros del conocimiento,* llegando a afirmar que *todas las religiones primitivas son grotescas y hasta cierto punto ininteligibles* (1971: 79). En cambio, Tylor, que escribió seis años antes, dice:

> Realmente, el problema consiste en comprenderlas o en no comprenderlas. Los pocos que dediquen sus inteligencias a dominar los principios generales de la religión salvaje seguirán considerándola siempre ridícula, o pensarán que el conocimiento de ella es superfluo para el resto de la humanidad. Sus creencias y prácticas, lejos de ser un deshecho de estupideces revueltas, son coherentes y lógicas en tan alto grado que, en cuanto se clasifican, aunque sea toscamente, comienzan a revelar los principios de su formación y desarrollo; y estos principios son esencialmente racionales, aunque operan en unas condiciones intelectivas de intensa c inveterada ignorancia (1977: 38).

Tylor traza, en los nueve capítulos del segundo tomo de su *Cultura primitiva* (1871), un esquema de la evolución de la religión, que parte del animismo de las razas inferiores y culmina en el monoteísmo de los pueblos civilizados. Expone dicho esquema en los siete capítulos sobre el animismo (cap. l 1-17) y dedica el capítulo 18 a los ritos y el 19 a la conclusión. Es notable el énfasis de Tylor en el estudio de las creencias (siete capítulos sobre el animismo y los tres del tomo primero sobre los mitos, que recogen también creencias) frente al único capítulo sobre los ritos y a las escasas páginas sobre los sentimientos y sobre la ética. Esto se debe a que estudia la evolución de la religión partiendo de una definición de ésta que se limita a sólo una de las cinco dimensiones que suelen señalarse en el fenómeno religioso (creencias, ritos, sentimientos, formas de organización y normas éticas):

> El primer requisito para un estudio sistemático de las razas inferiores consiste en establecer una definición rudimentaria de religión. Si para esta definición se exige la creencia en una divinidad suprema o en un juicio después de la muerte, la adoración de ídolos o la práctica de sacrificios, u otras doctrinas o ritos parcialmente difundidos, no hay duda que muchas tribus pueden ser excluidas de la categoría de religiosas.

> Pero tan estrecha definición tiene el defecto de identificar la religión con determinados procesos, y no con el motivo más profundo, que le sirve de base. Parece mejor remontarse inmediatamente a esta fuente esencial, y establecer, sencillamente, como una definición mínima de religión, la creencia en seres espirituales (1981: 26-27).

Se ha criticado a Tylor por una definición mínima de religión tan intelectual y que se limita a las creencias. Puede decirse en su descargo que tal definición es más funcional para estudiar la evolución de las creencias, que es el verdadero tema del libro.

A diferencia de otros esquemas evolutivos, que parten de un punto cero, como por ejemplo los de Morgan y Mc Lennan, que ponen la horda primitiva promiscua en el inicio de la evolución de la sociedad y de la familia, el de Tylor, no. Un coetáneo de éste, John Lubbock (1834-1913), escribe dos libros importantes *Prehistoric Times, as Illustrated by Ancient Remains and the Manners and Customs of Modern Savages* (1965) y *Los orígenes de la civilización* (1870) (Barcelona, 1987, Alta Fulla), que abordan temas similares a los de Tylor; Lubbock dedica la tercera parte del segundo libro a la evolución de la religión, señalando siete etapas (ateísmo, fetichismo, totemismo, shamanismo, idolatría o antropomorfismo, Dios creador y Dios creador garante de la ética) y diciendo que tal ateísmo no es *la negación de la existencia de un Dios, sino la falta de ideas definidas en la materia* (1987: 186). Harris interpreta dicho ateísmo como repetición de ideas anteriores de Lubbock: *que los salvajes más primitivos carecen de algo que pueda llamarse religión* (1978: 174).

La posición de Tylor sobre una primera etapa sin religión es más lógica que la Lubbock. Al comenzar el capítulo once se pregunta: *¿hay o ha habido tribus de hombres de cultura tan inferior que no tengan o hayan tenido concepciones religiosas de ninguna clase?* Y después de analizar, con el sano criterio de tratar de entender al otro, ciertos testimonios de misioneros y estudiosos de América y África, responde que no se han hallado tales tribus. Quiero recordar al respecto la información de la crónica amazónica: no pocos misioneros del virreinato peruano, después de admirar la espléndida religiosidad de los pueblos del Tawantinsuyu, que se manifestaba en tantos templos y adóratenos, decían que los

pueblos amazónicos, donde no encontraban lugares de culto, carecían de religión o eran ateos. Tylor dice:

> Los etnógrafos, si buscan una teoría del desarrollo para explicar la civilización y si consideran sus etapas sucesivas como originadas unas de otras, recibirán con especial interés los informes sobre tribus carentes de toda religión… Aunque la hornacina teórica ya está convenientemente dispuesta, la imagen real que ha de llenarla no está preparada aún. El caso es, en cierto modo, semejante al de las tribus de las que se asegura que existen aún sin lenguaje o sin fuego, nada, en la naturaleza de las cosas, parece impedir la posibilidad de esa existencia, pero lo cierto es que tales tribus no se encuentran. Así pues, la afirmación de que se han conocido en existencia real tribus primitivas no-religiosas, aunque es posible en teoría, y tal vez verdaderamente cierta, no descansa en la actualidad sobre esa prueba suficiente que, por un excepcional estado de cosas, tenemos derecho a exigir (1981: 21).

Pasando ya al esquema del evolucionismo religioso de Tylor, puede resumirse en estos puntos: 1º. El primitivo se forma desde el principio el concepto y la *creencia en el alma* humana al percibir dos series de fenómenos: por una parte, el sueño, el éxtasis, la enfermedad y la muerte, donde el cuerpo parece ser abandonado por el alma, y por otra, los sueños y visiones, donde el alma parece actuar sin el cuerpo. A tal creencia sigue la de la supervivencia del alma con el cuidado de los muertos, y la de la transmigración de las almas, aunque para Tylor la creencia en un premio o castigo ultraterreno, distinto de la simple supervivencia, es muy posterior. 2º. El primitivo, por juzgar que su propio ser era la medida de todas las cosas, se imaginó que todos los seres (plantas, animales, etc.) *tienen su propia alma,* resultando el mundo similar y como emparentado con el hombre, 3º. El culto a los muertos, que carecían de cuerpo, llegó a aceptar la *existencia de espíritus puros,* que podían entrar en el cuerpo (posesión) o en un niño recién nacido (transmigración), causar las enfermedades o la muerte, penetrar en objetos, como troncos o piedras (fetichismo). 4º. La creencia en espíritus que se encarnaban en los seres de la naturaleza llevó al *politeísmo,* con un dios de las distintas fuerzas naturales (dios del cielo, de la lluvia, del trueno, etc.) y de las distintas actividades humanas (dios del nacimiento, de la muerte, de la agricultura, de la guerra, el padre divino de la tribu, etc.). 5º. Aunque pronto aparece

un *sistema dualista de lo bueno y lo malo,* tal dualidad no se refiere a lo bueno o malo éticos, sino a lo provechoso o dañoso. Para Tylor:

> Es cierto que, incluso entre las primitivas hordas salvajes, el pensamiento nativo ha girado ya hacia el profundo problema del bien y del mal. Su tosca, pero celosa, especulación ha tratado ya de resolver el gran misterio que resiste aún a los moralistas y teólogos. Sin embargo, así como, en general, la doctrina animista de las razas inferiores no es todavía una institución ética, sino una filosofía del hombre y de la naturaleza, así el dualismo salvaje no es todavía una teoría de los principios morales abstractos, sino una teoría del placer o del dolor, del provecho o de la pérdida, que afecta al individuo, a su familia o, en último extremo, a su pueblo (1981: 368-369).

6º. Finalmente, Tylor habla del *tránsito al monoteísmo.* Comienza por definirlo: si monoteísmo es reconocer una Divinidad Suprema como *creadora del universo y cabeza de la jerarquía espiritual,* muchos pueblos americanos, africanos y polinesios, que admiten varias divinidades y así son considerados politeístas, pueden *reivindicar simultáneamente el calificativo de monoteístas;* pero, si monoteísmo es, no atribuir *los atributos distintivos de la divinidad a nadie más que al Creador,* entonces *nunca se ha conocido ninguna tribu salvaje de monoteístas,* ni de *panteístas.* Tylor se refiere el problema metodológico sobre tribus que han estado en contacto con cristianos y musulmanes: *¿Cómo podemos decir en qué medida, bajo la influencia extranjera, unas ideas confusas y toscas de supremacía divina se han desarrollado hasta alcanzar formas más cultas, o se ha tratado de una total implantación de ideas foráneas?;* por eso, se limita a testimonios de creencias que *se hallen más libres de la sospecha de haber sido tomadas de una fuente extranjera.* Sobre el tránsito al Ser Supremo, unas veces se eleva a este rango al *primer antepasado,* pero es más frecuente dar *a una de las grandes divinidades de la naturaleza la precedencia de todas las demás* (1981: 380-382). La conclusión de Tylor es que hay pueblos primitivos que han llegado al conocimiento del Ser Supremo con la luz de razón, sin la ayuda de los pueblos civilizados, aunque en algunos casos tal creencia es resultado de la degeneración de creencias superiores antiguas:

> Así, pues, vemos que la teología de las razas inferiores alcanza ya su punto culminante en concepciones de un Altísimo entre los dioses, y que

> esas concepciones, en el mundo salvaje y en el mundo bárbaro, no son copias de un solo tipo común, sino esbozos ampliamente variables de la humanidad. La teoría de la degeneración –en algunos casos, indudablemente, con justicia– puede pretender que esas creencias son vestigios mutilados o corrompidos de religiones superiores. Pero, en la mayoría de los casos, la teoría del desarrollo puede explicarlas sin buscar su origen en grados de cultura superiores a aquellos en que se encuentran existiendo. Consideradas como productos de la religión natural, esas doctrinas de la supremacía divina no parecen en modo alguno superar las posibilidades de la inteligencia poco cultivada… Existen pueblos salvajes o bárbaros que conservan esas creencias en un dios altísimo, tal como ellos las han alcanzado por sí mismos sin la ayuda de las naciones más cultas. Entre estas razas, el Animismo tiene su salida clara y coherente –y el Politeísmo, su claro y coherente acabamiento– en la doctrina de una Suprema Divinidad (1981: 384).

Para completar el pensamiento de Tylor sobre el hecho religioso, quiero tratar tres dimensiones importantes de éste, aunque él les dedique mucho menos espacio: los ritos, las emociones y la ética. Tylor inicia el capítulo dedicado a describir los ritos con observaciones interesantes. Para él, la investigación de los ritos es, en parte, más fácil, porque los informantes los describen mejor que las creencias y porque aquellos son más permanentes, y en parte, más difícil, porque los ritos, habiendo mantenido la forma, pueden haber cambiado de significado. Tylor no usa el nombre actual de reinterpretación, pero destaca su importancia dice:

> En la ciencia de la religión, el estudio del ceremonial tiene su aspecto fuerte y su aspecto débil. Por una parte, suele ser más fácil obtener informes correctos de las ceremonias por medio de testigos presenciales, que conseguir declaraciones de doctrinas igualmente dignas de confianza e inteligibles, hasta el punto que la mayor parte de nuestro conocimiento de la religión en el mundo salvaje y en el bárbaro consiste en la familiaridad con sus ceremonias. Es verdad también que algunas ceremonias religiosas son maravillas de permanencia, pues mantienen sustancialmente la misma forma y el mismo significado a lo largo de los siglos, y basta mucho más allá de donde alcanza la memoria histórica. Por otra parte, el significado de las ceremonias no puede decidirse, temerariamente, por la simple inspección. En el largo y variado curso a través del cual la religión se ha adaptado a nuevas condiciones intelectuales y

> morales, uno de los procesos más destacables ha afectado a costumbres religiosas de gran tradición, cuya forma ha sido fielmente e incluso servilmente mantenida, mientras que su carácter ha solido experimentar transformaciones (1981: 407).

En cuanto a las emociones, Tylor es muy consciente que ha *tenido en cuenta el aspecto intelectual de la religión, más que el emocional.* El *sabe* perfectamente que *incluso en la vida del salvaje más elemental, la creencia religiosa se halla asociada con una emoción intensa, con una pavorosa veneración, con un terror angustioso, con arrebatos de éxtasis en que los sentidos y el pensamiento sobrepasan totalmente el nivel común de la vida cotidiana* (1981. 403). Se ha observado que tal emoción es similar al sentimiento numinoso, definido como la experiencia ante el misterio tremendo y fascinante en *Lo santo* (1917), la obra clásica de Rudolf Otto. Pero, tal reduccionismo intelectual respondía a un plan preconcebido: *mi tarea aquí no ha consistido en discutir la religión en todos sus sentidos, sino trazar un esbozo de la gran doctrina del Animismo, tal como se encuentra… entre las razas inferiores de la humanidad, y en mostrar su transmisión a lo largo de las líneas de pensamiento religioso* (1981: 404).

Finalmente, en cuanto a la ética, la razón de por qué Tylor habla poco de ella, no es de tipo metodológico, como en las emociones, sino más profunda, a saber, porque el animismo, que Tylor identifica con religión primitiva, no es ético, aunque las razas inferiores tengan valores éticos en su vida y en sus tradiciones:

> La casi total exclusión de cuestiones éticas de esta investigación no obedece a una simple razón de ordenamiento. Es debida a la naturaleza misma del tema. Algunos pueden considerar alarmante la declaración –pero la evidencia parece justificarla– de que la relación de la moralidad con la religión es una relación que sólo pertenece en sus rudimentos –o no pertenece en absoluto– a la civilización rudimentaria. La comparación de las religiones salvajes y civilizadas revela, al lado de una profunda semejanza en sus filosofías, un profundo contraste en su influencia práctica sobre la vida humana. En la medida en que la religión salvaje puede ser la representante de la religión natural, la idea popular que la ordenación moral del universo es un principio esencial de la religión natural se cae sencillamente por su base. El animismo salvaje está casi desprovisto de ese elemento ético que para la ilustrada mente moderna

> es el verdadero resorte de la religión práctica. Como ya he dicho, no es que la moralidad esté ausente de la vida de las razas inferiores. Sin un código moral, la existencia misma de las tribus primitivas sería imposible… Pero estas leyes éticas se mantienen dentro de su propio campo de tradición y de opinión pública, con relativa independencia de las creencias y de los ritos animistas que existen a su alrededor. El animismo inferior no es inmoral, sino amoral (1981: 404).

1.3. Juicio sobre Tylor

Como siempre, concluyo los aportes de Tylor con cierta valoración crítica. En general, puede decirse, como se ha visto, que Tylor es uno de los padres de la antropología, al darle un objeto (la cultura), métodos de análisis (el método comparativo simple y estadístico) y una teoría (el evolucionismo cultural). Pero, al formular la evolución de la religión, aunque emplea un material rico y lo analiza con agudeza, en realidad no llega a probar lo que afirma. Es bueno completar el segundo punto con la opinión de algunos de sus críticos. Schmidt, que en su *Manual de historia comparada de tas religiones* (1932), hizo una crítica sistemática de las teorías decimonónicas de la religión, dice:

> Estableció la teoría animística del origen de la religión, que con su aplastante material de hechos, con sus etapas de evolución precisas y sin vacíos, con la exacta y desapasionada manera de su exposición, excluyó de antemano toda oposición, y, efectivamente, durante tres decenios, en los círculos etnológicos y científicos de la religión, imperó, casi sin alteración alguna, como teoría clásica, según la denominó Andrés Lang. Aun la misma teoría manística de Spencer, que pronto la sucedió, no pudo destronarla, porque Tylor previamente había incorporado en su teoría, como una etapa posterior, el culto de los antepasados (1947: 86).

Radin (1957), conocido antropólogo religioso de la escuela americana, en su prólogo al segundo tomo de la edición inglesa de *Cultura primitiva,* aduce una nueva razón contra la crítica de una religión intelectualista:

> Esta crítica no es totalmente injusta. El propio Tylor parece admitirlo cuando asegura que él trata de las doctrinas y prácticas de los pueblos primitivos como pertenecientes a «sistemas teológicos ideados por la

> razón humana, sin ayuda ni revelación sobrenatural». Pero aquí está protestando, simplemente, contra los que pudieran ver la evolución religiosa solo dentro del marco de los dogmas e implicaciones de la religión revelada.
> Como resulta notablemente claro de una cuidadosa lectura de Cultura primitiva, su concepto de la razón humana incluía todas las formas de experiencia religiosa. Para una persona educada en la tradición cuáquera, razón y experiencia mística podían combinarse fácilmente. Su doctrina del animismo no implica, necesariamente, una actitud puramente intelectualista (1981: 14-15).

Evans-Pritchard, que en *Las teorías de la religión primitiva* (1965) hace la crítica más completa a dichas teorías, observa que Tylor no puede probar muchas cosas que dice. Por ejemplo:

> Las objeciones ya hechas a la teoría de Spencer también son válidas aplicadas a la de Tylor. A falta de medio alguno para saber cómo se originaron las ideas de alma y espíritu y cómo pudieron haber evolucionado, se atribuyó al hombre primitivo una sistematización lógica fabricada por el especialista y se propuso ésta como explicación lógica de las creencias de aquél. Tal teoría corresponde a cuentos como aquel de «cómo el leopardo adquirió las manchas». Las ideas de alma y espíritu tal vez hayan surgido como Tylor supone, pero no hay ningún testimonio que lo pruebe. Todo lo más que se podría demostrar es que los primitivos juzgan que los sueños atestiguan la existencia de las almas y éstas la existencia de los espíritus, pero, aun cuando se demostrara tal cosa, no sería prueba de que los sueños dieran origen a la primera idea, ni los espíritus, a la segunda (1974: 49-50).

Finalmente, recojo dos observaciones de Harris en El desarrollo de la teoría antropológica *(1968). Una,* que Cultura primitiva *es un jalón de la teoría antropológica y que basta por sí sola para probar de un modo definitivo que el método comparativo, cuando se aplica con un material dudoso pero abundante y se guía con una inteligencia suficientemente crítica, puede alcanzar resultados de valor permanente (1978: 176).* Y dos, que:

> A pesar de su vasta erudición, su rigor crítico y su equilibrio, Primitive culture es un libro notablemente unilateral. Si Ancient society se resiente de la ausencia de la ideología, Primitive culture se resiente todavía más de la ausencia de economía y de la organización social… Tylor fue incapaz de establecer una coordinación mutua entre la secuencia de la

> religión y el análisis de la organización social. Con otras palabras, fue incapaz de llegar a comprender los fenómenos socioculturales como un sistema causal y funcional. De aquí que las «leyes de la evolución» que él buscaba fueran meras descripciones del despliegue de secuencias separadas de desarrollo, cada una de las cuales tenía su motivación y su impulso principal en la fuerza de la razón (1974: 177-178).

2. Lewis Henry Morgan (1818-1881)

Nace en una casa de campo junto a Rochester, siendo uno de los trece hijos de una familia presbiteriana de Massachusetts, que emigró al norte del Estado de New York. Estudia en Aurora en la Cayuga Academy, situada en el territorio de los iroqueses, lo que le permite un temprano contacto con estos indios. Como otros futuros antropólogos del siglo XIX, hace la carrera de derecho. Según Bohannan y Glazer:

> Fue durante este período cuando empezó el estudio de toda su vida sobre el indio norteamericano, particularmente los iroqueses. Fundó una sociedad secreta, «The Gordían Knot», diseñada según la Federación Iroquesa. Los miembros celebraban reuniones por la noche, alrededor de los ruegos, con vestidos auténticos. El grupo se convirtió en el «Grand Order of tbe Iroquois», siendo objetivos establecidos estudiar y promover la tradición india, educar a los indios y defender los derechos indios contra una política gubernamental agresiva e injusta. En 1847, después de representar con éxito sus intereses contra las demandas de tierra. Morgan fue nombrado miembro honorario de la nación Séneca… Publicó su League of the Iroquois ese año (1851); este libro me el resultado de años de investigación con la colaboración de su amigo Ely S. Parker, un Séneca, Se considera «el primer relato científico» sobre indios, y todavía se mantiene firme como una valiosa etnografía (1993: 29-30).

Aunque sin duda al calificativo de «primer relato científico» sobre indios deba añadirse en el mundo anglosajón, pues el mundo hispano ya había producido no pocos, Morgan se convierte así en antropólogo. No sólo por estudiar en el terreno las costumbres iroquesas y por hacer trabajo de campo sistemáticamente, siendo así una excepción entre los antropólogos evolucionistas, sino porque, desde un compromiso no sólo académico, va a Washington para defender a los indios incluso ante el Congreso. A causa de tal cercanía y defensa, los iroqueses acaban

incorporándolo como miembro de su etnia. Como observa Lisón, en su densa introducción a la edición castellana de *La sociedad primitiva* (Madrid, 1971, Ayuso), *la tribu séneca adopta a Morgan adscribiéndolo al clan Hawk y otorgándole el nombre de Tayadaowuhkuh, que significa algo así como puente que enlaza una brecha o separación* (1971: 13).

Pero Morgan sigue trabajando en su profesión y sobre todo en sus negocios, que le permitieron disfrutar siempre de una posición económica desahogada y que le hubieran hecho posible dedicarse sólo a su *hobby* antropológico; además, incursiona en la política como diputado en la asamblea de New York y entre 1861 y 1869 como senador. Pero, en 1858 viaja por negocios a Michigan, donde se interesa en estudiar al castor; años después publica *The American Beaver and His Works* (1868), una buena monografía sobre un animal de la fauna americana que jugó un papel clave en la relación entre indios y blancos en América del Norte.[3] También en Michigan descubre que el sistema de parentesco de los indios ojibwa era como el de los iroqueses. Según Bohannan y Glazer:

> La idea de que podía generalizar los conceptos presentados en su libro sobre los iroqueses exaltaba la imaginación de Morgan. Viajo por Kansas, Nebraska, Misouri y hacia el norte, hasta la Bahía de Hudson, estudiando casi 70 tribus y formulando la teoría que un sistema de parentesco era típico de todos los indios norteamericanos. Entonces, con la ayuda de la Smithsonian Institution desarrolló y divulgó mundial-

3 Es sabido que, a diferencia de la plata de Nueva España y el Perú, la principal riqueza de la Nueva Francia *fue* el tráfico de pieles, sobre todo del castor, y que los centros mayores del mismo eran Quebec y Nueva Amsterdam, donde franceses y holandeses (e ingleses desde 1644) controlaban las dos rutas de la región de las pieles, a través de los ríos San Lorenzo y Hudson. Wolf en *Europa y la gente sin historia* (1982) escribe al respecto: *Una de las características del comercio fue el rápido desplazamiento hacia el oeste a medida que una población tras otra de castores se agotaba, por cuya razón los cazadores tenían que internarse más y más en busca de tierras de castores no tocadas. Esto significó, inevitablemente, que la gente que había sentido el primer impacto del comercio de pieles quedara rezagada… Franceses e ingleses interactúan entre sí y también con varios grupos de indios. A su vez, sucesivas poblaciones amerindias se vieron obligadas a hacer nuevas concesiones a los europeos y entre ellas mismas. La mira de estos conflictos y acomodamientos era la utilidad que dejaba el atrapar un animalito de piel que no pesaba arriba de setecientos gramos* (1987: 199-201).

> mente un cuestionario para reunir las terminologías de parentesco de centenares de gentes. Morgan publicó los datos y las conclusiones de su estudio en 1871, titulándolo Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family. Sigue siendo un monumento y una gran fuente de datos (1993: 30).

El estudio del parentesco en dicho libro es el aporte más importante de Morgan a la antropología. Seis años después, en 1877 publica *La sociedad primitiva,* su libro más conocido, que suele considerarse su otro aporte a la antropología. Todavía en 1881, el año de su muerte, aparece *Houses and House-Life of the American Aborigines* (1965, The University of Chicago Press, con una introducción de Paul Bohannan); en el prefacio Morgan dice que dicha obra *formaba sustancialmente la quinta parte del manuscrito original de* ***La sociedad primitiva,*** *bajo el título de «Desarrollo de la idea de arquitectura de la vivienda»,* pero que se excluyó, para no hacer tan extenso el manuscrito, y se acabó publicando, con pequeños cambios, como obra independiente. A pesar de su gran actividad intelectual, Morgan nunca enseñó en una universidad, donde no había cátedra de la nueva ciencia, pero perteneció a la Academia Nacional de Ciencias y a la Asociación Americana para el Avance de la Ciencia, de cuya sección de Antropología fue promotor y presidente, y apoyó la expedición antropológica para el estudio de los indios pueblos, dirigida por A. E Bandalier. Paso a presentar los dos aportes de Morgan.

2.1. Introducción al estudio del parentesco

Hoy todos los antropólogos conocen la gran importancia del parentesco en el funcionamiento de las sociedades, sobre todo tribales. Así, Robin Fox en *Sistemas de parentesco y matrimonio* (Madrid, 1972, Alianza) dice: *En muchas sociedades primitivas y avanzadas, las relaciones con los antepasados y los parientes han sido la clave de la estructura social, siendo los pivotes sobre los que giraban la mayoría de las interacciones, los derechos y las obligaciones, las lealtades y los sentimientos* (1972: 14). Pero esto no era evidente en 1871, cuando Morgan escribe su *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family.* En el prefacio de dicha obra Morgan dice:

> En los sistemas de parentesco de las grandes familias de la humanidad se han depositado y conservado algunos de los más antiguos recuerdos del pensamiento y de la experiencia humana. Ellos nos han llegado como sistemas transmitidos, a través de los canales de la sangre, desde las edades más antiguas de la existencia del hombre en la tierra, aunque revelando ciertos cambios definidos y progresivos con el desarrollo de la experiencia humana durante la barbarie. A tales conclusiones parece tender la evidencia que brota de la comparación con las formas que ahora prevalecen en diferentes familias. Todas las formas descubiertas hasta ahora pueden reducirse a dos, la descriptiva y la clasificatoria, siendo, en sus concepciones fundamentales, la una el reverso de la otra (1970: VI).

Morgan explica así los dos sistemas de parentesco *descriptivo y clasificatorio;* el primero, propio de las familias aria, semítica y uraliana, «describe» en cada categoría una relación exacta, como la de padre, hijo, abuelo, etc., mientras que el segundo, propio de las familias hawayana, turania y malaya, «clasifica» en la misma categoría a ciertos parientes lineales o colaterales, por ejemplo al padre y al tío paterno, que son considerados como padres. En la referida obra (1871) Morgan expone, con una gran riqueza de datos, los sistemas de parentesco descriptivo de las tres primeras familias (parte 1) y clasificatorio de las otras tres (partes 2 y 3). Morgan se pregunta por qué los dos sistemas están tan extendidos en regiones que no tuvieron relaciones geográficas, ni lingüísticas, para formular los tres postulados que, según Lisón (1971), guían su investigación:

> 1) La terminología clasificatoria no es un mero flatus vocis, sino una condensación verbal de funciones, derechos y obligaciones sociales que están a la base de la organización social y política (correcto y uno de los mayores logros). 2) Los sistemas de parentesco, que reflejan y surgen de sistemas sociales, poseen un tempo de cambio sui generis; mientras que los últimos pueden cambiar a ritmo acelerado, los sistemas de parentesco pueden pervivir cuando los sistemas sociales y las condiciones que los han originado, han desaparecido (correcto). 3) Que en este caso la nomenclatura refleja tas anteriores condiciones de la sociedad como pueden ser tipos extinguidos de matrimonio y familia (incorrecto). Por ejemplo, Morgan encuentra que en la nomenclatura polinesia de parentesco hay una misma palabra para designar padre y hermano de la madre (correcto). De aquí concluye que en tiempos anteriores los hombres casaban con sus propias hermanas (incorrecto), que la supervivencia

> del término común es la prueba de una remota existencia de esa familia (incorrecto) que a su vez es una etapa en la evolución hacia la familia monógama (incorrecto). (1971: 36).

Aquí se resume el tipo de razonamiento que Morgan aplicará en su obra de 1877. Ahora bien, como la obra de 1871 parece desbordar los límites de esta historia general y es más propia de un curso de parentesco, paso ya al segundo aporte de Morgan, al que lleva la ultima cita cuando habla de la evolución de la familia.

2.2. Teoría global del evolucionismo unilineal

La sociedad primitiva tiene cuatro partes, que estudian la evolución en cuatro campos: la inteligencia en las invenciones y descubrimientos (3 caps.), el gobierno (15 caps.), la familia (7 caps.) y la propiedad (1 cap.). En dicha obra Morgan hace la formulación más completa del evolucionismo unilineal, mientras que otros antropólogos, a quienes él conocía en persona y cuyas obras cita, proponen un evolucionismo, menos unilineal y limitado a un solo campo: Maine (el derecho), Bachofen y Mc Lennan (el matrimonio y la familia), Tylor y Lubbock (la religión), Gustav Klemm (la cultura material), etc. Para ello, en el capítulo uno de la primera parte Morgan dice que *es indudable que cierto número de familias humanas han existido en estado salvaje, otras en estado de barbarie y aun algunas en estado de civilización y* presenta su tesis de los tres estadios (salvajismo, barbarie y civilización) que *se entrelazan debido a una sucesión tan natural como imprescindible de progreso* (1971: 77).

Luego señala siete indicadores para analizar el progreso: subsistencia, gobierno, lenguaje, familia, religión, vida de hogar y arquitectura y propiedad, si bien no utiliza los indicadores tercero y quinto, ni presenta el material sobre el sexto indicador, que, como ya se vio, se convirtió en su última obra. No habla de lenguaje, aunque dice que *se fue perfeccionando de las formas más toscas y sencillas de la expresión* en una ruta ascendente a través de los gestos y señas, el lenguaje articulado monosilábico, e: lenguaje silábico y los sonidos vocales (1971: 78). Tampoco habla de la religión y lo justifica así:

> El desarrollo de la idea religiosa se halla rodeada de tales dificultades intrínsecas que no es posible obtener una explicación completamente satisfactoria. La religión se enlaza tanto con la naturaleza imaginativa y emotiva y, por consiguiente, con elementos tan inseguros de conocimiento, que todas tas religiones primitivas son grotescas y hasta cierto punto ininteligibles (1971: 79).

Esta exclusión parece más extraña, porque Morgan conocía y cita la obra de Tylor *Cultura primitiva,* cuya segunda parte analiza la evolución de las creencias religiosas, y porque Morgan tenía en sus diarios de campo buen material de religiones indígenas que no emplea. En el mismo capítulo uno Morgan expresa:

> Mi propósito es presentar algunas pruebas del progreso humano a lo largo de estas diversas líneas y a través de períodos étnicos sucesivos, según se halla revelado por invenciones y descubrimientos y por el crecimiento de las ideas de gobierno, de familia y de propiedad. Como premisa puede establecerse que toda forma de gobierno encuadra en dos planes… fundamentalmente distintos. El primero, en el orden cronológico, se funda sobre personas y sobre relaciones puramente personales, y se puede distinguir como una sociedad (societas)… El segundo, se funda sobre el territorio y la propiedad y puede ser considerado como un estado (civitas)…
>
> La tesis de la degradación del género humano, para explicar la existencia de salvajes y bárbaros, ya no es sostenible. Apareció como corolario de la cosmogonía mosaica y fue admitida en razón de una supuesta necesidad que no existe ya. Como teoría no solamente es insuficiente para explicar la existencia de salvajes, sino que también carece de base en los hechos de la experiencia humana (1971: 79-80).

En esta cita puede observarse, en primer lugar, que Morgan pretende probar empíricamente el progreso con cuatro indicadores a lo largo de siete períodos étnicos, que define diciendo que cada uno *abarca una cultura distinta y representa un modo particular de vida* (1971: 81) y añade que, aunque a veces se superponen, tienden a diferenciarse, partiendo de la invención o descubrimiento propios de cada cultura; tales periodos son el salvajismo inferior, medio y superior, la barbarie inferior, media y superior y la civilización. En segundo lugar, Morgan crea una tipología evolutiva, *societas-civitas,* que es similar a otras tipologías polares vistas, sobre todo a la de Maine. Y en tercer lugar, Morgan

excluye la teoría de la degeneración, que algunos explicaban con una interpretación literal de la Biblia, porque no se prueba empíricamente como hecho general, aunque haya sociedades que degeneran; no hay en *su* posición ninguna actitud antirreligiosa, puesto que, tras decir que *debemos nuestra actual condición, con sus numerosos medios de bienestar y seguridad, a los esfuerzos y sacrificios y a la lucha heroica y labor paciente de nuestras antepasados bárbaros y… salvajes,* termina su obra reconociendo el *plan de la Inteligencia del Ser Supremo que, por el desenvolvimiento del salvaje, creó al bárbaro, y por desenvolvimiento de éste, al hombre civilizado* (1971: 545).

Para entender mejor la teoría evolutiva de Morgan añado dos puntos. Uno es que él utiliza mucho material etnológico americano, porque lo conocía bien por sus trabajos de campo y porque *la familia india de América, diferente de toda otra familia existente, representaba la condición del hombre en tres períodos étnicos sucesivos* (1971: 88); así, por ejemplo, los indios del lejano norte y algunas tribus de la costa de América del Norte viven en el salvajismo superior, los indios sedentarios al este del río Mississipi, en la barbarie inferior, y los indios pueblo del sudoeste de Estados Unidos, en la barbarie imedia. Y el otro punto es que Morgan es evolucionista unilineal; así en el capítulo uno dice *que la experiencia humana ha sido casi uniforme, que las necesidades humanas bajo condiciones similares han sido esencialmente las mismas y que las evoluciones del principio mental han sido uniformes en virtud de la identidad específica del cerebro en todas las razas humanas* (1972: 81). Aunque, como añade, tal unidad psíquica *es sólo una parte de la explicación de la uniformidad de los resultados,* pues hacen falta, además, unas condiciones similares de desarrollo, basadas en el nivel de tecnología del período. Morgan en la última página del libro concluye;

> Con un mismo principio de inteligencia y una misma forma física, en virtud de un origen común, los resultados de la experiencia humana han sido los mismos sustancialmente en todos los tiempos y en todas las regiones de la misma condición étnica.
>
> El principio de inteligencia, aunque restringido en su potencia dentro de estrechos límites de variación, busca indefectiblemente las mismas normas ideales. En consecuencia, sus operaciones y procesos han sido uniformes a través de todas las etapas del progreso humano. No podría

> sostenerse otro argumento más satisfactorio de la unidad del origen del hombre. Tanto el salvaje, como el bárbaro y como el hombre civilizado, presentan un principio común de inteligencia. Fue en virtud de este principio que bajo condiciones similares el hombre produjo los mismos implementos y utensilios y las mismas invenciones e idénticas instituciones que desarrolló de idénticos gérmenes originales de pensamiento (1971: 544).

Como síntesis de la teoría evolutiva de Morgan, reproduzco el cuadro de Lisón, que presenta los seis primeros períodos étnicos (Morgan apenas expone el séptimo o civilización), a base de nueve indicadores: comienzo, subsistencia, vivienda, características, propiedad, familia, gobierno, pueblos que lo representan y fin. Recuérdese que Morgan era consciente del carácter provisional de su esquema. Véase el cuadro de la página siguiente:

No puedo recoger el análisis que hace Morgan de los cuatro indicadores. Por eso, me limito al de la familia, aunque comience por una breve referencia a la propiedad, que fue un motivo de la celebridad de Morgan, pues su análisis fue aceptado plenamente por los pensadores marxistas. Al hablar del último indicador, dice Morgan:

> La idea de propiedad se formó lentamente en el pensamiento humano, permaneciendo latente durante períodos inmensos de tiempo. Realizándose en el salvajismo, necesitó toda la experiencia de este período y del subsiguiente de barbarie para que el cerebro humano tomara conciencia de su influencia de controlar. Su gobierno señala el comienzo de la civilización. Condujo al hombre no sólo a defenderse de la barbarie, sino también a establecer la sociedad política sobre la base del territorio y de la propiedad. El conocimiento crítico de la evolución de la idea de propiedad abarca, en cierto modo, la parte más notable de la historia mental del hombre (1971: 79).

Tales frases sonaban bien a los marxistas, que habían hecho de la propiedad la variable clave de su análisis de la sociedad. Además, Morgan proporciona buena información de la organización social de las sociedades precapitalistas, que eran un gran vacío en el esquema evolutivo marxista. Con razón, Federico Engels en el prólogo de *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* (1884), escribe:

Cuadro 1
Evolución de la sociedad antigua

		COMIENZO	SUBSISTENCIA	VIVIENDA	CARACTERÍSTICAS	PROPIEDAD	FAMILIA	GOBIERNO	PUEBLOS QUE LO REPRESENTAN	FIN
SALVAJISMO	INTERIOR	Infancia del hombre.	Frutas y nueces propias de selvas.	Cavernas y árboles bajo clima tropical o subtropical.	Comienza la palabra articulada: no hay arte.	Efectos personales. Se entierran con su poseedor.	Consanguínea.	Pacto entre varones.	Ninguno.	Con el uso del fuego y con la pesca.
	MEDIO	Con el fuego y pesca.	Fruías, nueces y pescado.	Se disemina por otras zonas.	Uso del fuego y lanzas.	De la gens.	Puñahúa.	Gens.	Australianos, polinesios.	Con invención del arco y de la flecha.
	SUPERIOR	Con el uso del arco y de la flecha.	Raíces farináceas cocidas. Caza.	Continúa la expansión.	Uso del arco y de la flecha. Escritura en imágenes.	De la gens.	Puñahúa.	Gens.	Athapascos; tribus costeras de América (Norte y Sur).	Con la invención de la alfarería
BARBARIE	INFERIOR	Alfarería	ídem.	Arquitectura de mayores proporciones; aldeas con empalizada	Arte de la Alfarería. Maza de guerra. Tejidos. Escudo.	Se reconoce al individuo un derecho posesorio.	Puñahúa Sindiásmica.	Fratría. Confederación. Consejo de jefes. Un jefe de guerra.	Tribus del este del Missouri, Tribus de alfareros europeos y asiáticos.	Europa: domesticación de animales, América; riesgos y cultivo del maíz.
	MEDIO	Domesticación de animales y horticultura.	Porotos, calabazas, cacao y maíz (América); leche, carne de animales (Europa).	Arquitectura de adobe y piedra. Vivienda colectiva.	Europa; modo de vida pastoril. América: horticultura. Uso del bronce-	Individual, comunitaria y religiosa (para culto).	Sindiásmica.	Consejo de jefes y comandante militar	Tribus de Nuevo Méjico, Méjico, centro América y Perú.	Con la fundición del hierro mineral.
	SUPERIOR	Trabajo del hierro.	Productos agrícolas.	Edificios comunales habitaciones lacustres. Villas.	Uso del hierro. Caminos pavimentados; jerarquía religiosa.	Del estado y del individuo. Esclavos como propiedad.	Sindiásmica. Patriarcal. Monógama.	Consejo de jefes, asamblea del pueblo y comandante militar.	Los griegos de Flomero: tribus italianas antes de Roma; tribus germánicas de César.	Alfabeto fonético y uso de escritura.

> Las siguientes páginas vienen a ser la ejecución de un testamento. Carlos Marx había reservado para sí mismo la misión de exponer los resultados de los trabajos de Morgan en cuanto se relacionan con las conclusiones de sus propias tareas históricas… Morgan había descubierto de nuevo, a su modo, en América la teoría materialista de la historia, que cuarenta años antes descubrió Marx… Mi trabajo a duras penas puede suplir al que no pudo terminar mi difunto amigo. Sin embargo, tengo a la vista, junto a extractos que hizo de la obra de Morgan, glosas críticas que reproduzco aquí dentro de los límites de lo posible (en Lisón 1971: 58)

Engels en la cuarta edición de dicha obra añade que *la obra fundamental de Morgan,* ***Ancient Society…*** *forma la base de este trabajo y* que Morgan produjo una *revolución en las ideas* (1971: 58).

Paso ya a presentar la evolución de la familia según Morgan, quien inicia así el capítulo primero de la tercera parte:

> Estamos acostumbrados a considerar que la familia monógama ha existido siempre, salvo en aquellos casos excepcionales en que ha sido reemplazada por la forma patriarcal. Por el contrario, el concepto de familia es producto del desarrollo de formas sucesivas, siendo la monógama la última de la serie. Mi propósito será demostrar que ésta fue precedida por formas más primitivas que predominaron durante el período del salvajismo y en los estadios inferior y medio de la barbarie, y que ni la forma monógama ni la patriarcal pueden remontar su origen hasta más allá del último estadio de la barbarie. Ellas son esencialmente modernas. Además, no habrían sido posibles en medio de la sociedad antigua, hasta tanto la experiencia previa de las formas más primitivas prepararan el camino a su introducción en todas las razas del género humano (1971: 395).

Luego Morgan define los cinco tipos de familia, basados en un matrimonio distinto: consanguínea, punalúa, sindiásmica, patriarcal y monógama. En el capítulo 6 de la 3ª parte sintetiza Morgan la evolución de la familia, estableciendo un conjunto de instituciones relacionadas con ésta y señalando cinco etapas y 16 puntos:

1. *Etapa de la serie: 1.* Trato promiscuo, 2. Matrimonio entre hermanos y hermanas, propios o colaterales, en grupo, que engendra, 3. La familia consanguínea (primera etapa de la familia), que engendra. 4. El sistema malayo de consanguinidad y afinidad.

2. *Etapa de la serie: 5.* Organización a base de sexo, y la costumbre punalúa tendiente a reprimir el matrimonio de hermanos y hermanas, que engendra. 6. La familia punalúa (segunda etapa de la familia), que engendra. 7. La organización en «gentes» que excluía a los hermanos y hermanas de la relación conyugal, que engendra. 8. El sistema turanio y ganowaniano de consanguinidad y afinidad.
3. *Etapa de la serie: 9.* Influencia creciente de la organización gentilicia y perfeccionamiento de las artes de la vida, con el adelanto de una parte del género humano hasta el estadio inferior de la barbarie, que engendra. 10. El matrimonio entre parejas solas, pero sin cohabitación exclusiva, que engendra. 11. La familia sindiásmica (tercera etapa de la familia).
4. *Etapa de la serie: 12.* Vida pastoral en las llanuras, en zonas limitadas, que engendra. 13. La familia patriarcal (cuarta etapa, aunque excepcional, de la familia)
5. *Etapa de la serie: 14.* Nacimiento de la propiedad y disposición de la herencia directa que engendra. 15. La familia monógama (quinta etapa de la familia) que engendra. 16. Los sistemas ario, semítico y uralio de consanguinidad y afinidad, que provocan la caída del turanio (1971: 494-495).

Para entender cómo Morgan relaciona los sistemas de parentesco y los tipos de familia, hay que tener presente que el parentesco consanguíneo es fruto de un matrimonio común, del que proceden los parientes; así el *ego* es pariente de sus hermanos, porque procede del matrimonio de sus padres, de sus primos paternos, porque procede del matrimonio de sus abuelos paternos, de sus primos paternos segundos, porque procede del matrimonio de sus bisabuelos paternos, etc. En consecuencia, los sistemas de parentesco consanguíneo se basan en un tipo de matrimonio, aunque ya no exista, y se puede preguntar qué tipo de familia hay bajo cada sistema de parentesco conocido, para reconstruir así la evolución de la familia. Según Morgan, tres formas de familia (consanguínea, punalúa y monógama) crearon tres formas de consanguinidad (malayo-hawayano, turanio-iroqués y ario-esquimal):

> Tres de estas formas… fueron radicales, pues llegaron a ser tan generales e influyentes como para crear tres sistemas diferentes de consanguinidad, los cuales todavía se mantienen en vigor. Considerado esto a la inversa, dichos sistemas bastan por sí mismos para probar la existencia anterior de formas de familia y de matrimonio con las cuales se relacionan respectivamente. Las dos restantes, la sindiásmica y la patriarcal, fueron formas intermedias y no suficientemente influyentes como para crear un nuevo sistema de consanguinidad o modificar esencialmente los que ya existían en esa época. No debe suponerse que estos tipos de familia estuvieron completamente separados entre sí por límites bien definidos; por el contrario, el primero se funde en el segundo, éste en el tercero, y así sucesivamente, en gradaciones insensibles. Los postulados a plantearse y resolverse son: que dichas formas de familia nacieron sucesivamente, una de otra, y que representan colectivamente el desenvolvimiento del concepto de familia (1971: 396).

La secuencia de sistemas de parentesco, tipos de familia en que se basaban y transformaciones producidas es la siguiente:

1) Sistema de parentesco *malayo-hawayano,* que Morgan explica así:

> Los únicos lazos de sangre que se reconocen son los primarios, en número de cinco, sin distinción de sexo. Todos los consanguíneos, próximos o lejanos, caen bajo esa clasificación en cinco categorías. Así, yo y mis hermanos y hermanas y mis primos hermanos, segundos, terceros y más remotos, varones y mujeres, constituyen el primer grado o categoría. Todos ellos, sin distinción, son mis hermanos y hermanas… Mi padre y mi madre, juntamente con sus hermanos y hermanas, y sus primos hermanos, segundos y terceros y más lejanos, constituyen el segundo grado… (1971: 411).

Luego Morgan hace este razonamiento: el origen del sistema no es *la pobreza del lenguaje ni la indiferencia hacia los parentescos,* sino *es presuntivamente un sistema real y natural, que expresa la verdadera vinculación de parentesco que existía cuando fue creado, en la medida en que puede conocerse la paternidad de los hijos;* luego, para explicar tal sistema a base de descendencias, *es lícito dar por sentado el sistema previo de matrimonio entre varios hermanos y hermanas, propios y colaterales, en grupo, y* si se diera el caso *que los principales parentescos reconocidos fuesen los mismos que realmente existen bajo esta forma de matrimonio,*

el sistema mismo llegaría a ser una prueba de la existencia de tales matrimonios (1971: 414-415).

2) Primera transformación, el incesto. Para Morgan, la familia punalúa *en el transcurso del progreso humano siguió a la familia consanguínea a la que sobrepuso y de la que era una modificación.* Sin embargo, este tabú del incesto, que para otros antropólogos es el origen de la cultura, no parece tan importante y Morgan dice que la transición de la familia consanguínea a la punalúa *se produjo mediante la exclusión gradual de los hermanos y hermanas propios de la relación matrimonial, cuyos males no podían continuar escapando a la observación humana. Tal vez sea imposible restablecer los hechos que condujeron a la emancipación* (1971: 430).

3) Sistema de parentesco *turanio-ganowaniano,* que es propio de los tamiles de la India y los iroqueses de América del Norte. Aunque Morgan describe detenidamente y presenta un cuadro de este sistema (1971: 448-455), yo me limito a señalar ciertos puntos:

a) *el parentesco de una misma persona con el ego varía de acuerdo con el sexo del ego;* b) los parentescos de abuelo y abuela son los más remotos en línea ascendente, siendo designados los que están más arriba por el mismo término; lo mismo sucede con los parentescos de nieto y nieta en la línea descendente; c) *el parentesco de hermano y hermana se concibe en forma dual mayor y menor, y no es abstracto; para ambos hay términos especiales* (1971: 440). Como ejemplo, recojo el primer rasgo distintivo del sistema en la primera línea colateral que pone Morgan, aunque omitiendo los términos de parentesco séneca o iroqués:

> Siendo yo varón… el hijo y la hija de mi hermano son hijo e hija míos *y* ambos me dicen padre. Este es el primer rasgo distintivo del sistema… Los nietos de mi hermano son nietos y nietas míos y ambos me dicen abuelo… En la rama femenina de esta línea, siendo yo siempre varón, los hijos e hijas de mi hermana son sobrinos y sobrinas respectivamente y ambos me llaman tío… Los hijos de estos sobrinos son nietos míos, como antes, y cada cual me da el tratamiento correspondiente. Siendo yo mujer, cambia una parte de estos parentescos. Los hijos e hijas de mí hermano son sobrinos y sobrinas míos y ambos me llaman tía… Los hijos de estos sobrinos y sobrinas son nietos míos. En la línea femenina el

> hijo e hija de mi hermana son hijo e hija míos y ambos me dicen madre, y sus hijos son nietos míos y me dicen abuela (1971; 440-441).

En el sistema *turanio-ganowaniano* es claro que el varón llama hijo al hijo de su hermano y sobrino al hijo de su hermana, mientras que la mujer llama sobrino al hijo de su hermano e hijo al hijo de su hermana. Es decir, hay una diferencia similar a lo que ocurre entre primos paralelos (hijos de los hermanos de mi padre y de las hermanas de mi madre) y cruzados (hijos de las hermanas de mi padre e hijos de los hermanos de mi madre). Sobre este sistema Morgan hace el mismo razonamiento que en el malayo (teniendo en cuenta que el matrimonio punalúa en grupo sólo se prohíbe con los propios hermanos, pero no con extraños) y dice que tal sistema fue creado por la familia punalúa, con lo que se demuestra la existencia de ésta, aunque no se haya encontrado empíricamente:

> El sistema turanio no pudo haber sido implantado a no ser que en ese tiempo existiera el matrimonio punalúa y la familia punalúa. En una sociedad en que, por uso general, varias hermanas se casaban en grupo con cada uno de los maridos de los demás, y varios hermanos con las esposas de los demás en grupo, existían las condiciones necesarias para la implantación del sistema turanio. Cualquier sistema que se ideara para expresar los parentescos que efectivamente existían en tal familia, forzosamente sería el turanio; luego de implantado, sería comprobación de la existencia de tal familia cuando se realizó la implantación (1971: 439).

4) La segunda transformación es la aparición del clan, que supone un sistema clasificatorio; *Cuando la gens surgió* –dice Morgan– *en el grupo punalúa reunió a las hermanas con sus hijos y descendientes por la línea femenina a perpetuidad en una gens, la que vino a ser la unidad de organización en el régimen social que ella creó.* El paso siguiente es: *De aquí se desenvolvió gradualmente la familia sindiásmica y con ella el germen de la autoridad paterna* (1971: 469-470), de donde procede poco a poco la familia patriarcal y la monógama.

5) Sistema de parentesco *ario-semítico-uralio,* que es un sistema descriptivo mucho más conocido por nosotros y que fue creado por la familia monógama. Esto permite a Morgan hacer la siguiente generalización:

> Un régimen de consanguinidad no es producto de un acto arbitrario, sino de una generación natural. Expresa necesariamente los hechos efectivos de consanguinidad, tales como se expresaban al espíritu popular de la época en que se construyó el sistema. Así como el régimen ario indica la existencia anterior de una familia monógama, así también el turanio afirma la existencia anterior de una familia punalúa, y el malayo la de una familia consanguínea (1971: 501).

2.3. Juicio sobre Morgan

Para terminar mi síntesis sobre este autor, recojo los juicios de cinco antropólogos sobre él. En primer lugar, el de Tylor, quien no lo nombra en su artículo sobre Antropología en la Enciclopedia Británica (edición de 1875, revisada en 1910) y dice sobre su teoría evolutiva: *Hubiera sido más prudente esperar hasta obtener más información.* En segundo lugar, Boas, quien no lo nombra, cuando en 1904 habla de historia de la antropología en la Asociación Americana para el Progreso de la Ciencia *(Science* 1904, vol. 20) (Palerm 1976: 205); además, Boas en «Las limitaciones del método comparativo en antropología» (1896) critica, aunque sin referirse a Morgan, el evolucionismo y su método comparativo en favor del método histórico, pues las sociedades obtienen resultados similares por distintos caminos.;

En tercer lugar, Lowie, quien, en *La sociedad primitiva* (1920) y en *Religiones primitivas* (1924), hace una dura critica de las dos obras clásicas de Morgan y Tylor, y en su *Historia* (1937) distingue entre el aporte de Morgan al evolucionismo y al parentesco. Del primero, tras señalar lagunas en la información y muchos datos erróneos, hace este juicio general:

> Morgan creía contar con un esquema de secuencias generalmente válido, por medio del cual se podían inferir sin riesgo alguno los acontecimientos desconocidos. He aquí el punto hacia el cual enderezan sus críticas los historiadores de la cultura: la cultura, dicen, es un fenómeno demasiado complejo para ser reducido a fórmulas cronológicas; su desarrollo es principalmente divergente y no paralelo (1975: 78).

Sobre el parentesco, Lowie recuerda que Morgan *ayudó a aclarar el concepto de exogamia* y que *refutó la noción de Mc Lennan de la poliandria como fenómeno social de importancia generalizada,* para añadir;

> Lo que da a la obra de Morgan un carácter único es el haber sido él quien literalmente creó el estudio de los sistemas de parentesco, como una de las ramas de la sociología comparada. Podemos predecir, sin riesgos de equivocarnos, que, en fin de cuentas, su fama descansará en sus Systems of Consanguinity and Affinity (1871). Como ha dicho el autor que más ha hecho en resucitar el interés en este tema, «fue él (Morgan) quien reunió esa enorme cantidad de material por medio del cual han sido demostrados los caracteres esenciales de este sistema ('clasificatorio'); y él fue también el primero en reconocer la gran importancia histórica de su nuevo descubrimiento» (Rivers, Kinship and Social Organization. 1914: 4) (1975: 81-82).

En cuarto lugar, Fortes en *Kinship and the Social Order* (1969) recuerda:

> Lo primero que escuché de Lewis H. Morgan es que era uno de aquellos falsos profetas. Fue en el seminario de Malinowski de 1931. Se nos presentaba a Morgan como un ejemplo lamentable de genio engañado, personificando en la antropología el Reino del Error que el funcionalismo venía a derribar. Morgan representaba muchas de las cosas que Malinowski anatematizaba…: la hipótesis desacreditada y repulsiva de la promiscuidad primitiva y del matrimonio de grupo, el absurdo esquema de los estadios de la evolución social, la fastidiosa adicción a las terminologías de parentesco como un fin en sí mismo. Rivers era la béte noire de Malinowski, y Morgan se escondía detrás de él como el inventor mal inspirado del comunismo primitivo de las mujeres y de la propiedad… (Pero) el mayor descubrimiento de Morgón, como sabe todo antropólogo, fue… en palabras de Leslie White, el hecho que las costumbres de designación de los parientes tienen significado científico (Palerm 1976: 206).

Finalmente, Harris (1968) señala las deficiencias del esquema de Morgan, de las que seleccionó dos. Primera; aunque Morgan interrelaciona los descubrimientos e invenciones de los períodos étnicos con la estructura social, no establece ninguna relación sistemática;

> Con otras palabras, ninguna de las diferencias y semejanzas específicas de la estructura social primitiva se ponen en relación con las innovaciones que se introducen en las variables tecno ecológicas y tecnoeconómicas. Sólo en el momento de transición de la sociedad organizada según el parentesco a la sociedad organizada políticamente logra el esquema de Morgan algo

> que parece tener plena coherencia interna. Todo esto tendremos que recordarlo cuando nos planteemos la cuestión de si es lícito decir que Morgan había llegado a un descubrimiento independiente de la interpretación materialista de la historia, como Marx y Engels pretendían (1978: 159).

Y segunda: a la luz de las nuevas investigaciones y teorías, debe decirse que la secuencia de Morgan es falsa y que está llena de errores:

Por empezar con los frutos y las nueces del salvajismo inferior: hoy se sabe que el hombre ha sido cazador desde hace un millón de años y tal vez más. El recurso a la pesca es un cuestión de adaptación local: no hay manera de asignarle una cronología definida con respecto a la caza. La introducción del arco y de la flecha no conlleva necesariamente alteraciones decisivas de la «razón de eficiencia tecnológica»… La elección de la cerámica como criterio de la transición del salvajismo a la barbarie también resultó desafortunada, pues… no se apercibió suficientemente de la revolucionaría importancia de la introducción de la agricultura…

> A pesar de estas deficiencias (de Morgan), su contribución histórica resulta con toda certeza indiscutible, dado que sirvió para estimular la búsqueda de otros medios más adecuados para identificar las innovaciones… De todas las secuencias institucionales de Morgan, la menos satisfactoria es la que se refiere a la familia. Ninguno de los indicios en que Morgan quiso basar sus especulaciones sobre un periodo de promiscuidad se aceptan ya… Se ha demostrado concluyentemente que todos los demás ejemplos del matrimonio de grupo… son falsos también (1978: 160-161).

3. Sir James Frazer (1854-1941)

Frazer, el último evolucionista, domina el escenario de la antropología inglesa y ocupa un lugar importante en ella, por inspirar la vocación de Malinowski, padre del funcionalismo, y, sobre todo, porque su obra, aunque anacrónica, fue muy leída. Hay cierto consenso entre los historiadores de la antropología sobre el influjo y el anacronismo de Frazer. Para Malinowski;[4] *Pocas de sus contribuciones pueden ser acepta-*

---

4 En su obra póstuma *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos* (1944), Malinowski tiene un largo ensayo sobre «Sir James Frazer: una semblanza biográfica» (Buenos Aires, 1967, Edit. Sudamericana, pp. 207-253).

das tal como están. Y a pesar de todo, Frazer fue y es uno de los más grandes maestros y eruditos del mundo (1967: 211). Evans-Pritchard en su inconclusa *Historia del pensamiento antropológico* (1987) escribe: *Creo que el nombre de Frazer es el más famoso de la antropología y le debemos mucho tanto a él como a Spensery Tylor.* ***La rama dorada,*** *una obra de laboriosidad y erudición inmensa… se cuenta con justicia entre los grandes logros de la literatura y erudición inglesas* (1987: 178). Y Palerm en su *Historia de la etnología: Tylor y los profesionales británicos* (1977), tomo 3 de su también inconclusa historia, dice:

> Frazer ocupa con justicia una posición importante en la historia de la etnología, si bien su obra constituyó un claro anacronismo ya en su tiempo. Su etnología estaba superada al nacer, gracias a la obra de sus colegas británicos y germánicos. A pesar de ello, sus libros hicieron, quizás, mucho más que los de sus contemporáneos para llevar a la conciencia y al interés públicos las ideas y los hallazgos de la antropología. Algunos de sus temas predilectos, como el totemismo, el tabú, la exogamia, el homicidio ritual, la magia, etc., se convirtieron en asuntos favoritos de conversación en sociedades tan rígidas y reprimidas como la británica (1977: 47).

Nacido de una familia presbiteriana de comerciantes de Glasgow, estudia letras clásicas, filosofía y literatura en la universidad de su ciudad natal y en la de Cambridge. Un amigo le proporciona un ejemplar de la *Cultura primitiva* (1971) de Tylor y su lectura le orienta a la antropología. Desde 1879 enseña como Fellow del Trinity College de Cambridge, con un paréntesis (1907-1908) en la Universidad de Liverpool como profesor de antropología social, siendo el primero que tuvo tal título en Gran Bretaña. Era un hombre de gran erudición, que leía de modo incansable; podía hacerlo aun en griego, latín y hebreo y podía escribir en inglés, alemán, francés, holandés, italiano y castellano.

En 1887 envía un cuestionario a los misioneros y funcionarios coloniales sobre las costumbres de los primitivos. Era el método propio de los evolucionistas, que no se informaban en el campo, sino en las bibliotecas; Frazer viajó a Italia, Grecia y Palestina para sus estudios clásicos y bíblicos, pero no hizo investigaciones de campo y así, preguntado un día por el filósofo americano William James sobre qué nativos conocía personalmente, dijo: *Ni quiera Dios que eso suceda.* En 1895 se

casó con Lilly Grove, una viuda francesa que se dedicó a promover la carrera de su esposo, lo que se prestó a comentarios malévolos y Marett la comparó con la esposa-guardián de los sacerdotes de la antigua Roma; pero la promoción tuvo éxito y en 1914 Frazer recibe el título de Sir. Malinowski, que lo trató por más de tres décadas, hace un amplio juicio sobre su compleja personalidad:

> Traté a Frazer durante los últimos 31 años de su vida. Pude seguir sus vinculaciones personales con sus colegas antropólogos. Traté de comprender su método en la manera de encarar los problemas, en la valoración de los testimonios, en el desarrollo de sus pensamientos y teorías. Sé que, a través de sus vinculaciones personales así como de su obra, ha inspirado a muchos, quizás a la mayoría, de los modernos pensadores y especialistas en antropología, ciencias sociales y humanidades. No obstante, tuvo siempre gran dificultad para llegar a un entendimiento sobre un problema en la conversación personal. El gran humanista se adaptaba muy raramente al trato social, en el común toma y daca de un verdadero maestro. Era siempre necesario esperar los momentos inspirados de su conversación, cuando improvisaba hermosos pasajes, semejantes a los que encontramos en sus obras. Son bien conocidos su genuino interés por todo hecho nuevo que el trabajo sobre el terreno descubriera y su disposición a estimular al investigador en campaña por medio de su correspondencia. Las cartas que recibí de Frazer durante mis estadías en Nueva Guinea y Melanesia me estimularon más que cualquier otra influencia por sus sugestiones, interrogantes y comentarios. Era un mediocre orador y un conferenciante vulgar. Tenía pronunciada propensión a sentirse medroso y prefería leer sus conferencias que pronunciarlas ex tempore. En su trabajo escrito acuñó opiniones netamente perfiladas y desarrolló fuertes prejuicios. Rechazó, por ejemplo, el psicoanálisis y todo cuanto pudiera significar. Nunca se le pudo persuadir a que leyera algo de Freud o de su Escuela, no obstante que las contribuciones antropológicas de Freud están basadas en Frazer. Aunque era admirador y discípulo de Robertson Smith, jamás llegó a apreciar completamente la Escuela sociológica francesa de Durkheim, quien desarrolló el enfoque sociológico de la religión preconizado por aquél.
> Frazer detestaba decididamente la controversia y la discusión públicas. La reseña, típicamente picaresca de La rama dorada por Andrew Lang (que ridiculizaba las teorías de Frazer, llamándolas «la escuela de antropología vegetal») contrariaron e irritaron tan profundamente a Frazer

> que, como él lo confesó, tuvo que interrumpir su trabajo durante varios meses. Después de esta experiencia, no leyó jamás críticas adversas o reseñas de sus libros. No fue nunca un educador en el sentido estricto del término; no era capaz de desarrollar dialécticamente argumentos claros y sostenerlos en la controversia (1967: 210-211).

Frazer tuvo una enorme producción y se citan *más* de doscientos cincuenta escritos diferentes, contando las ediciones y las traducciones de los clásicos latinos y griegos. Se pueden clasificar sus obras por sus temas, que él amplía o resume en nuevas obras. Así en 1885 escribe dos artículos sobre el *concepto de alma entre los primitivos,* que se convierten en tres tomos, *The Belief in the Inmortality and the Worsip of the Dead* (1915-22) y luego en uno, *The Fear and the Dead in the Primitive Religión* (1933). En 1989 escribe para la Enciclopedia Británica *El totemismo,* un artículo que se tradujo al castellano (Buenos Aires, 1946, Kier) y que siguió desarrollando hasta publicar los cuatro tomos de *Totemism and Exogamy* (1910) y el quinto, *Totémica* (1937). Sobre el tema de *religión y magia* escribe *La rama dorada,* que en 1890 tiene dos volúmenes y en 1915 llega a doce, aunque se reduce a uno en 1922, que es traducido al castellano (México, Fondo de Cultura Económica). Y sobre *el viejo testamento* escribe en 1918 *El folklore en el antiguo testamento,* traducido también al castellano por la misma editorial. En su polémico artículo, «Frazer y Malinowski: sobre los padres fundadores»[5], Leach dice:

> La carrera de Frazer como autor va desde 1884 hasta 1938. Sus publicaciones, excluyendo las ediciones múltiples de la misma obra, cubren por lo menos dos yardas de anaqueles; a pesar de la gran cantidad de obra impresa, el material que representa un aporte original del mismo Frazer, probablemente no llega a más de unos centenares de paginas. El resto está constituido por los extractos de los escritos de otros autores, algunas veces ampliamente comentados y muy a menudo reescritos en su estilo sentimental, que él consideraba la cualidad esencial del buen escribir. En forma explícita pensaba de si mismo como de quien está haciendo una contribución a la literatura más que a la ciencia y no parece habérsele ocurrido que, al mejorar sus fuentes, podía también estar deteriorándolas. Es perfectamente franco en su manera de proceder.

5 En la revista *Encounter,* 1965, *nº* 24, pp. 24-36.

> Comentando las diferencias entre las citas originales registradas y sus notas y los pasajes tal y como aparecen en sus propias obras publicadas, Frazer escribió: «(las notas) están escritas en su mayoría en forma llana y directa, en la que los autores se contentan con describir en un lenguaje sencillo lo que han visto y oído de informadores nativos competentes. Pocos, si no es que ninguno, poseen ese encantador estilo, bien sea inflamando la imaginación o llenando el corazón».

Los principales aportes de Frazer a la historia del pensamiento antropológico son su teoría sobre la evolución del pensamiento humano y su teoría sobre el totemismo.

3.1. Teoría evolutiva del pensamiento humano

Para Frazer, la humanidad ha recorrido tres etapas en la formulación de su pensamiento: magia, religión y ciencia. Tal tesis se expone en *La rama dorada,* que trata de explicar la ley que regulaba la sucesión en el sacerdocio del templo de Diana en el bosque sagrado de la aldea italiana de Nemi;

> Alrededor de cierto árbol de este bosque sagrado rondaba una figura siniestra todo el día y probablemente hasta altas horas de la noche: en la mano blandía una espada desnuda y vigilaba cautelosamente en tomo, cual si esperase a cada instante ser atacado por un enemigo. El vigilante era sacerdote y homicida a la vez; tarde o temprano habría de llegar quien le matara, para reemplazarle en su puesto sacerdotal. Tal era la regla del santuario… El oficio, mantenido de este modo tan precario, le confería el título de rey (1965: 23).

En el santuario de Nemi había un árbol, del que nadie podía arrancar ninguna rama, sino sólo los esclavos fugitivos que, al hacerlo, tenían derecho a luchar en singular combate con el sacerdote y a sucederle en el puesto, después de matarlo (1965: 25). Frazer se pregunta sobre el origen de esta costumbre y para dar respuesta, recorre, en los 69 capítulos de su obra, la historia religiosa de diversos pueblos (mundo clásico greco-romano, el Oriente, África, América, Europa contemporánea, etc.) y formula en la introducción la tesis de que *no es posible ya considerar como excepcional la regla de sucesión del sacerdocio de Diana en Árida; ejemplifica netamente una institución muy extendida, de la que*

los casos más abundantes y parecidos se han encontrado hasta ahora en África (1965: 12). Pero, para evitar las malas interpretaciones de su obra, Frazer añade que tal tesis no debe convertirse en una explicación más del origen de la religión, tema que seguía en el tapete desde la *Cultura primitiva* (1871) de Tylor, que se debía para él a distintos factores, sobre todo al temor a los muertos:

> Si en la obra presente me he espaciado algún tanto más en el culto de los árboles, no es por exagerar su importancia en la historia de la religión, y menos todavía porque yo desee deducir de ello un sistema completo de mitologías: es sencillamente porque no puedo pasar por alto el asunto al intentar explicar la significación de un sacerdote que lleva el título de rey del bosque y uno de cuyos requisitos para a puesto era arrancar una rama, la rama dorada de un árbol del bosque sagrado. Pero estoy bien lejos de justipreciar la reverencia a los árboles como de importancia suprema para la evolución de la religión, que considero ha estado subordinada a otros factores y en particular al miedo a los muertos, que en general creo ha sido probablemente la fuerza más poderosa en la formación de la religión primitiva (1965: 12-13).

Pero, la verdadera tesis del libro es la evolución del pensamiento humano, no en la forma de pensar, tema que analizará el etnólogo francés Lévy Bruhl, sino en su contenido. Así Frazer, al despedirse de Nemi en el último capítulo del libro, sostiene que el pensamiento más elevado del hombre ha pasado de la magia, por la religión, a la ciencia. En efecto, Frazer se pregunta:

> si hay alguna conclusión general, si es posible deducir alguna conclusión de esperanza y estímulo del archivo melancólico del error y la insensatez humana, que han ocupado nuestra atención en este libro.
>
> Si consideramos, por una parte, la similitud esencial de los principales deseos del hombre en todas partes y en todos los tiempos, y por otra, la extensa diferencia entre los medios adoptados para satisfacerlos en diferentes épocas, quizás nos inclinemos a deducir que el camino de su pensar más elevado, hasta donde podemos seguirlo, ha ido, por lo general, pasando de la magia, por la religión, a la ciencia (1965: 796).

1ra. etapa: la magia. Se fundamenta en la existencia de cierto orden en la naturaleza, que es percibido por el salvaje, al tratar de descubrir las leyes de la naturaleza para servirse de ella y para librarse de las

cosas que le amenazan. Esa magia es simpática o, según el neologismo introducido por Lilly Frazer en la traducción francesa, *simpatética,* que no se refiere a la emotividad sino a la afinidad entre los seres y las cosas de la naturaleza:

> Si analizamos los principios del pensamiento sobre los que se funda la magia, sin duda encontramos que se resuelven en dos: primero, que lo semejante produce lo semejante, o que los efectos semejan a sus causas, y segundo, que las cosas que una vez estuvieron en contacto se actúan recíprocamente a distancia, aun después de haber sido cortado toda contacto físico. El primer principio puede llamarse ley de semejanza y el segundo ley del contacto o contagio. Del primero de estos principios, el denominado ley de la semejanza, el mago deduce que puede producir el efecto que desee sin mas que imitarlo; del segundo principio deduce que todo lo que haga con un objeto material afectará de igual modo a la persona con quien este objeto estuvo en contacto, haya o no formado parte de su propio cuerpo. Los encantamientos fundados en la ley de la semejanza pueden denominarse de magia imitativa u homeopática, y los basados en la ley del contacto o contagio podrán llamarse de magia contaminante o contagiosa (1965: 34).

Para Frazer, tales leyes son *dos distintas y equivocadas aplicaciones de la asociación de ideas* por semejanza y contigüidad (1965: 35) y, por eso, la magia es una falsificación de la ley natural y una guía engañosa de la conducta, por lo que puede denominársele *una ciencia mentirosa* y *la hermana bastarda de la ciencia.* Por otra parte, aunque la magia ha sido utilizada por los más astutos para explotar a sus semejantes, ha cumplido también funciones positivas, apuntalando instituciones claves de una suciedad, como el poder real o la propiedad. Además, la magia en no pocas sociedades es una institución pública y comprende no sólo la magia negra, que sirve para hacer daño, sino también la magia blanca, ejercida por dignos especialistas. El fracaso de la magia lleva a los hombres más clarividentes –para Frazer, hijo de la Ilustración, el cambio en su esquema procede siempre de la luz de la razón– a refugiarse en la religión:

> En magia, el hombre depende de sus propias fuerzas para hacer frente a las dificultades y peligros que le amenazan a cada paso. Cree en un cierto orden natural establecido, con el que puede contar infaliblemente y manipular para sus fines particulares. Cuando descubre su error,

> cuando reconoce amargamente que tanto el orden natural que él ha fraguado como su dominio que ha creído ejercer sobre él, son puramente imaginados, cesa de confiar en su propia inteligencia y en sus esfuerzos y se entrega humildemente a la misericordia de ciertos grandes seres invisibles tras el velo de la naturaleza, a los que ahora adjudica todos aquellos vastos poderes que en un tiempo se había arrogado a sí mismo. Así, en las mentes más agudas la magia es gradualmente reemplazada por la religión, que explica la sucesión de los fenómenos naturales bajo la regulación de la voluntad, la pasión o el capricho de seres espirituales (1965: 796).

2da. etapa; la religión. Esta nace del fracaso de la magia y es definida por Frazer en estos términos:

> Por religión entendemos una propiciación o conciliación de los poderes superiores al hombre, que se cree dirigen y gobiernan el curso de la naturaleza y de la vida humana. Así definida, la religión contiene dos elementos, uno teórico y otro práctico, a saber, una creencia en poderes más altos que el hombre y un intento de éste para propiciarlos o complacerlos. De los dos, es evidente que la creencia se formó primero, puesto que deberá creerse en la existencia de un ser divino antes de intentar complacerle. Pero, a menos que la creencia guíe a una práctica correspondiente, no será religión, sino meramente teología (1965: 76).

Para Frazer, la creencia y la práctica, son esenciales para la religión, aunque la práctica no se exprese necesariamente en el rito (sacrificios, oraciones o ceremonias externas), sino en el comportamiento ético (caridad, compasión o castidad), para imitar la naturaleza divina.

¿Cómo se diferencia la religión de la magia? O, dicho de otro modo, *¿son conscientes y personales las fuerzas que rigen al mundo, o inconscientes e impersonales?* (1965: 77). Para Frazer, la religión es una *súplica* a un ser superior, que suele acceder a la misma, aunque no necesariamente, mientras que la magia es una *manipulación* de un poder en una relación de causa y efecto. Así el sacerdote eleva súplicas a la divinidad, con la esperanza de ser oído, mientras que el mago *no ruega a ningún alto poder… no se humilla ante ninguna terrible deidad. Ni a su propio poder, grande como lo cree, lo supone arbitrario ni ilimitado. Sólo podrá manejarlo mientras se atenga estrictamente a las reglas de su arte* (1965: 75). Tal diversidad de principios explica la innegable rivali-

dad que se ha dado en la historia de la humanidad entre el sacerdote y el mago: *la altanera presunción del mago, su comportamiento arrogante hacia los más altos poderes y su descocada pretensión de ejercer un poder semejante al de ellos, no pudo menos de sublevar al sacerdote,* porque éste, desde su humilde posición ante la majestad divina, *debió ver tales pretensiones y tal conducta como usurpación impía y blasfema de las prerrogativas que pertenecen sólo a Dios* (1965: 78).

¿Qué pruebas aduce Frazer de que la magia sea más antigua que la religión? (1965: 81). La primera es que las formas mágicas son más semejantes en el tiempo y en el espacio, lo que prueba que son la capa subterránea más profunda. La segunda es que las nociones mágicas son más simples y elementales que las religiosas, que exigen una mayor abstracción y complejidad de reflexión, lo que prueba también su mayor antigüedad según el postulado evolucionista: «lo simple es anterior a lo complejo». Y la tercera que la frecuente asociación de magia y de religión, como la costumbre de Navarra (España) de introducir una imagen religiosa en un río para impetrar la lluvia, confirma la mayor antigüedad de la magia, porque en tal asociación siempre termina triunfando la religión.

3ra. etapa: la ciencia. Pero poco a poco la explicación religiosa comienza a ser menos satisfactoria, al mismo tiempo que *la abundancia, solidez y esplendor de los resultados ya logrados por la ciencia son muy adecuados para inspirarnos una confianza optimista en la validez de su método* y permiten al hombre, tras siglos de caminar a tientas, encontrar *un rastro en el laberinto, con una llave dorada que abre muchas puertas del tesoro de la naturaleza.* Por eso, las mentes *más perspicaces* –otra vez, la luz de la Ilustración–, al *profundizar en los misterios del universo, llegan a rechazar la teoría religiosa como inadecuada* y, en consecuencia, *la religión considerada como una explicación de la naturaleza es desplazada por la* ciencia (1965: 797). Para Frazer, que refleja el optimismo positivista de fines del siglo XIX y principios del XX, *la esperanza del progreso, tanto moral e intelectual como material, en el futuro está condicionado por la ciencia* (1965: 797).

Pero, este optimismo tiene sus límites, porque no se trata de un ciclo totalmente cerrado: *En último análisis, magia, religión y ciencia no son más que teorías del pensamiento, y así, como la ciencia ha desplazado a*

sus predecesoras, así también puede reemplazarla más tarde otra hipótesis más perfecta. Frazer se imagina la historia de la humanidad como un tejido de tres hilos, el negro de la magia, el rojo de la religión y el blanco de la ciencia, y se pregunta: *¿de qué color será el tejido que las Parcas están hilando en el telar incansable del tiempo? ¿Blanco o rojo? No podemos saberlo. Una luz débil y vacilante ilumina a lo lejos el principio del tejido. Nubes y tinieblas ocultan la otra extremidad* (1965: 799), frase de la última página de *La rama dorada,* que refleja la experiencia de un hombre que ya entonces había vivido el drama de la primera guerra mundial y que morirá durante la segunda.

3.2. Teoría sobre el totemismo

Frazer compara como Mc Lennan dos hechos sociales, que parecían extraños para la mentalidad victoriana, el totemismo y la exogamia en grados de parentesco remotos y escribe su obra *Totemism and Exogamy. A Treatise on Early Forms of Superstition and Society* (1910) (London, 1968, Dawsons of Pall Mall, 4 vols). En su primer ensayo (1987) dice que un tótem es *cierta clase de objetos materiales a los que el salvaje profesa una veneración supersticiosa, en la creencia de que existe entre él y cada uno de estos objetos una relación íntima perfectamente determinada* (1946: 7). El tótem, a diferencia del fetiche, no es un individuo, sino una clase de seres, ordinariamente de animales o de plantas, a los que el primitivo, no mata ni consume, y a veces, de cosas inanimadas y aun artificiales. Hay al menos tres clases de tótem: el del clan, que se transmite por herencia a todos los miembros del clan; el sexual, que es común a los varones o mujeres de la tribu; y el individual, que es exclusivo de un individuo y que no se transmite (1946: 9).

Frazer estudia cómo el totemismo se relaciona con la religión, la sociedad y la exogamia. En cuanto a la primera, en su primer ensayo (1987), dice que las personas que reconocen un *clan-tótem* o un *sex-tótem,* están ligadas *por ciertas obligaciones comunes y por su común creencia en dicho tótem. Constituye así el totemismo un sistema social y a la vez religioso* (1946: 11). Pero en *su obra* posterior (1910) se rectifica:

> Si es verdad, según parece, que la religión implica en la practica la confesión de la superioridad del objeto de su culto, es imposible ver en el totemismo puro una religión propiamente tal, puesto que el hombre mira al tótem como a su igual o a su amigo y no como a su superior y mucho menos como a su dios… Es, pues, un error hablar del totemismo como una religión, habiendo caído yo en este error al hablar por primera vez sobre el tema (1968, IV: 5).

Para Frazer, la relación totemismo-sociedad es mucho más clara y por eso él afirma *que,* si parece que el totemismo ha hecho poco para favorecer las formas superiores de religión, es probable que haya hecho mucho para:

> fortificar los lazos sociales y, por lo tanto, para servir a la causa de la civilización. El progreso de ésta depende, en efecto, de la cooperación cordial de los hombres en sociedad, de su confianza y buena voluntad mutuas, de su disposición a sacrificar los intereses personales a los intereses de la comunidad. Una sociedad así unificada es fuerte por sí misma y puede sobrevivir… Los individuos que tienen el mismo tótem se miran como parientes unos a otros, y están prestos a ser amigos y a asistirse recíprocamente, en caso de dificultad o de peligro. Y el lazo totémico es a veces sentido mas eficazmente que el de la sangre. Un sentimiento de obligaciones y de responsabilidades comunes abarca a todo el clan totémico. Cada uno es responsable, aun a costa de su vida, de los actos de todos los demás. Cada uno siente y está dispuesto a vengar la herida infligida a otro, como hecha a él mismo (1968, IV: 38).

Finalmente, Frazer dice, sobre la relación totemismo-exogamia, que aquél es diferente y más antiguo que ésta, que la hipótesis más razonable para explicar el origen del totemismo es la ignorancia que el salvaje tiene sobre la concepción (1968, IV: 70), y que todavía no se sabe por qué los salvajes prohibieron el incesto, que es la base de la exogamia, fuera de decir que la prohibición de incesto debió ser resultado accidental de alguna superstición o un inconsciente remedo de la ciencia (1968, IV; 168).

3.3. Juicio sobre Frazer

Termino esta exposición con una crítica sobre Frazer, empezando con la opinión de historiadores de nuestra disciplina. Evans-Pritchard,

a quien ya vimos llamar a Frazer el antropólogo más famoso, escribe en su *Historia* póstuma (1987):

> Aunque he criticado severamente a Frazer, también be rendido homenaje a su saber. La rama dorada es un libro de consulta esencial para todos los estudiosos del pensamiento humano, y la lealtad con que el autor ha tratado sus fuentes es una garantía de que bebamos de una corriente de agua pura. Sus escritos han sido siempre, y no menos ahora que en el pasado, un estímulo para todos los que trabajan en el mismo campo que él, y toda crítica que se les haga es un tributo. Pero debemos ir más allá de estos reconocimientos. Debemos tomar de Frazer muchas ideas sólidas y utilizarlas para sentar los cimientos de cualquier teoría general de la magia que resista la prueba de la crítica y de la investigación. Como, por así decirlo, estamos llevándonos estas ideas con nosotros, sería bueno pasar a enumerarlas en tanto que desechamos de una vez por todas aquellas ideas que a nuestro juicio son erróneas y a las que hemos dedicado extensas críticas (1987: 198).

Después Evans-Pritchard enumera cinco ideas sólidas de Tylor y de Frazer en la teoría de la religión y de la magia: 1) *las variaciones de la magia como formas de comportamiento social con variaciones en el desarrollo cultural* (Tylor). 2) El análisis de *los mecanismos que compelen y mantienen la fe en la magia entre los pueblos salvajes* (Tylor). 3) *La frecuente identificación del mago público con el jefe político* (Frazer). 4) La aceptable *división del ritual en religión y magia de acuerdo con la base formal de la presencia o ausencia de la creencia en espíritus con el culto concomitante* (Tylor y Frazer). 5) La división de la magia *en «homeopática» y «contaminante»,* que es base de *análisis ulteriores sobre el simbolismo de la magia* (Frazer) (1987: 197-198).

Pero, al analizar las fuentes de Frazer, no hay que olvidar la dura crítica de Leach, en el artículo varias veces citado (1965), donde compara dos textos sobre un mismo hecho, el texto de la versión original bastante sobrio y la cita que hace de él Frazer llena de adjetivos, y concluye que, *juzgado por las normas modernas, los procedimientos de Frazer son notoriamente defectuosos.* En efecto, éste no sólo "mejoraba" las fuentes y añadía adjetivos, que reflejaban sus valoraciones y no las de los actores sociales, sino que interpretaba los mitos con un craso realismo, diciendo

que los ritos son simple reflejo del mito y que éste es siempre una reposición verídica del pasado, según la teoría del mito de Rivers:

> No deja lugar a la imaginación. Un mito siempre debe ser transcripción directa de un rito y viceversa. Si un mito cuenta el asesinato de un dios-rey, entonces el único origen posible de tal historia es que un dios-rey fue asesinado. El antropólogo moderno, con su más directa experiencia de cómo están relacionados el mito y el ritual, es más cauto… Si en alguna ocasión tenemos información detallada de un juego de rituales de sacrificio y de la mitología que va con ellos, es probable que encontremos una consistencia estructural entre el ritual y la mitología; pero lo que no podemos hacer es tratar de deducir los ritos del mito, ni los mitos del rito, como hace Frazer. En esto estaba fundamentalmente equivocado.

Leach insiste también en que la imagen del salvaje que presenta Frazer se convirtió, aunque él no lo pretendiera, en justificación del colonialismo inglés en el momento de su mayor expansión y aun añade que tal justificación pudo ser una de las causas del gran éxito de *La rama dorada:*

> Para Frazer todo ritual está basado en una falacia, ya sea en una fe errónea en los poderes mágicos del hombre, o en una igualmente errónea fe en los poderes de divinidades imaginarias; esto está lo suficientemente claro. El conjunto deja la impresión de que los salvajes son unos estúpidos. Tienen la sencilla ignorancia de un niño, que contrasta vivamente con la mente sofisticada y muy entrenada del europeo racional. Los europeos también tienen sus momentos pueriles, pero en general la clasificación es clara: el hombre blanco es sensato y los hombres negros, cafés o amarillos son necios. Frazer escribe esto en un momento en que la expansión colonial europea estaba en su apogeo; debe haber sido grato para muchos imperialistas de ideas liberales, saber que la «carga del hombre blanco» se podía justificar con procedimientos tan desinteresadamente doctos. Bien podría ser éste un factor importante para la gran popularidad del libro.

Más matizado es el juicio de Lienhardt en su artículo sobre Frazer en la *Enciclopedia* de Sills. Cita el capítulo de *La rama dorada,* «Nuestra deuda con el salvaje», donde Frazer dice que de todos *los bienhechores a quienes estamos obligados por gratitud a conmemorar, muchos de ellos, quizás los más, fueron salvajes. Porque, a pesar de todo lo que se haga y se diga, nuestras semejanzas con el salvaje son todavía mucho mayores que nuestras*

diferencias (1965: 312). Al respecto Lienhardt sostiene que el pensamiento primitivo forma parte del acervo común de la tradición humana, que entre los primitivos hay tantos escépticos como místicos y que, aun las supersticiones más extrañas tienen cierta funcionalidad social:

> Aunque sentía cierto desprecio etnocéntrico por las «oscuras y extravagantes supersticiones» que recopilaba, también es verdad que el pensamiento primitivo forma parte de un acervo común de tradición humana, vinculando a sus contemporáneos (y a sí mismo) con muchas cosas que despreciaban. Los magos y los sacerdotes autoengañados de su obra eran también agentes de progreso humano, los más inteligentes y capaces de su época… Frazer negaba que todos los salvajes tuvieran igual propensión a aceptar las explicaciones místicas, afirmando que «tanto en la sociedad salvaje como en la civilizada hay escépticos y místicos» (1923); de hecho creía que la mentalidad primitiva que Lévy-Bruhl atribuía exclusivamente a los salvajes caracterizaba también a los pensadores modernos con inclinaciones místicas, como Pascal, Newton y Hegel… La obra de Frazer destaca, pues, como un poderoso disolvente de los prejuicios de su época. Sin ella, la lucha en pro de la introducción del conocimiento antropológico y de los puntos de vista de la antropología en la vida pública y académica hubiera sido más larga y difícil. En un sentido esencial, Frazer hizo posible la antropología moderna (V: 29).

Finalmente, Malinowski en su «Semblanza biográfica». (1942) ya citada, critica algunas teorías de Frazer y entre ellas, la evolutiva de la magía-religión-ciencia. Tal teoría es insostenible *a la luz de nuestros conocimientos antropológicos modernos,* pues se sabe que *la humanidad primitiva fue conocedora de las leyes científicas,* cosa que reconocía Frazer en *La rama dorada,* al formular este principio: «*si bajo el dominio de la ciencia podemos incluir aquellas simples verdades, extraídas de la observación de la naturaleza, de las cuales los hombres de todas las edades han tenido una buena provisión» deben haber existido entonces desde el comienzo de los tiempos* (1967: 226-227). Además, según Malinowski: *la religión se refiere a los principios fundamentales de la existencia…, que definen al hombre en el universo, su origen y su fin; la magia gira alrededor de principios específicos, concretos y circunstanciales* (1967: 230). Por eso, Malinowski afirma que los tres sistemas son independientes con sus

propias leyes y que no son fruto de una evolución, sino que existieron siempre, pues la magia, la ciencia y la religión:

> se distinguen por el asunto, por el tipo de procesos mentales, por la organización social y por su función pragmática. Cada una tiene su forma, claramente distinta. La ciencia se incorpora a la tecnología, se basa en la observación, está contenida en preceptos teóricos y luego en sistemas de conocimientos. La magia aparece como una combinación de rito, acto y fórmula verbal. Se revela al hombre, no a través de la observación y de la experiencia, sino en milagros mitológicamente fundados. La religión toma la forma de ceremonial público o privado, plegaria, sacrificio y sacramento. En todo esto encontramos que no es admisible la evolución, como metamorfosis de un tipo de creencia o actividad en otra enteramente distinta (1967: 231-232).

Así, pues, Frazer ocupa un lugar en la historia de la disciplina por hacer posible la antropología en el mundo moderno, por haber dejado muchas obras bellamente escritas que, aun sin convencer, siguen inspirando a los antropólogos, por plantear temas importantes de la disciplina, sobre todo de la antropología religiosa, por su infinita erudición y por sembrar las semillas del funcionalismo en muchos análisis. Pero, no es posible olvidar sus errores, que son comunes a muchos evolucionistas. Por eso, después de ver en el capítulo III a los primeros evolucionistas y en éste los clásicos, creo útil hacer cierto balance de la primera Escuela antropológica. Esta tiene el mérito de iniciar una ciencia nueva con objeto y métodos propios, de formular leyes generales sobre la evolución de las sociedades, de consagrar el método comparativo, de postular la unidad psíquica de la humanidad y de recoger una increíble información sobre muchas sociedades.

Pero la Escuela Evolucionista tiene, al menos, dos puntos débiles. El primero es que admitió un tanto acráticamente la doctrina del progreso, que nació en la Ilustración y sirvió de ideología legitimadora del colonialismo europeo. El segundo es que los evolucionistas no prueban empíricamente sus esquemas evolutivos, en éstos faltan datos históricos para épocas históricas, falta un adecuado uso de los datos prehistóricos y arqueológicos y, lo que es peor, se llena el vacío con argumentos que son un círculo vicioso, suponiendo probado lo que había que probar.

Como observa acertadamente Erasmus.[6] *El principal método de reconstrucción de la historia se hacía por medio del arreglo de las actividades humanas en una cronología que pareciera lógica al evolucionista. Las teorías evolucionistas se basaban, pues, en cronologías, las cuales, a su vez, se fundaban en aquellas mismas teorías. Este es un razonamiento circular* (1953: 10). En efecto, se afirma que hay evolución progresiva, porque hay una cronología de formas culturales desde las menos perfectas hasta las más perfectas, y se afirma tal cronología, no porque la estratigrafía descubra formas menos perfectas en capas geológicas más antiguas, sino porque se *supone* que la vida social pasa de lo más simple a lo más complejo. Así se admite la evolución progresiva que había que probar.

6 Charles Erasmus, *Las dimensiones de la cultura. Historia de la etnología de los Estados Unidos entre 1900 y 1950.* Bogotá, 1953, Editorial Iqueima.

Capítulo V
El difusionismo cultural

En este capítulo, después de analizar la crisis del Evolucionismo cultural y el nacimiento de un nuevo paradigma, presento las dos Escuelas difusionistas, el Hiperdifusionismo inglés de Smith y Perry, con un especial énfasis en la figura de Rivers, que abre nuevos caminos a la disciplina, y la Escuela alemana de los círculos culturales de Graebner y Schmidt.

1. Crisis del Evolucionismo y causas del Difusionismo

En los distintos autores y al fin del capítulo anterior recogí las críticas al Evolucionismo cultural, que desencadenaron una verdadera crisis y la búsqueda de un nuevo paradigma. Como ocurre a menudo, hubo un movimiento pendular: frente al paradigma evolucionista, que, al analizar el desarrollo de la cultura, privilegia la *invención* y traza una *historia general,* aparecen al mismo tiempo dos nuevos paradigmas; uno, que privilegia la *difusión,* el Difusionismo cultural, y otro, que traza una *historia particular,* el Particularismo histórico. Tales nuevos paradigmas son los temas de éste y del capítulo VI. Paso a desarrollar las causas de la aparición del Difusionismo, en el que debo distinguir desde ahora una corriente radical, inglesa, y otra moderada, alemana.

La *primera causa* es «cierta academización» de la nueva disciplina. Es sabido que muchos antropólogos evolucionistas eran abogados y que la antropología no se enseñaba en la universidad. Un fruto del interés despertado por los evolucionistas fue cierta academización de la antropología, que se hizo presente en cátedras universitarias, en museos

y en centros de investigación, proporcionando una información más abundante y mejor recogida sobre las sociedades antiguas y primitivas. Por lógica reacción, los principales temas de tales investigaciones fueron la difusión cultural y la historia particular de los pueblos.

La *segunda causa* es la presencia de la difusión en la obra de ciertos evolucionistas, por ejemplo en la de Tylor. Lowie en su *Historia* (1937) observa al respecto:

> Resulta, pues, que los recientes movimientos típicamente «difusionistas» no han sido los primeros en proponer una teoría de una metamorfosis por contactos con otros grupos. No resulta fácil tampoco distinguir a los moderados de los radicales, mediante los criterios que utilizan para establecer tales relaciones. Graebner, el metodólogo de la escuela alemana, ha enseñado dos modos de determinar conexiones culturales: una semejanza formal que no es inherente a la naturaleza de los fenómenos que se comparan ni se debe a causas geográficas, y la asociación accidental de toda una serie de elementos en dos regiones distintas («criterio cuantitativo»). Ahora bien, estos criterios están claramente expuestos y aplicados por Tylor en su estudio del juego del patolli. En esto no hay nada notable, puesto que probablemente se aplicaron desde que el hombre empezó por primera vez a hacer comparaciones (1974: 194).

Para completar la observación de Lowie, es útil conocer la opinión que sobre este punto tiene Smith, principal representante del Difusionismo inglés:

> Aunque Tylor fue el exponente más claro y convincente del principio de la difusión, fue a la vez el factor principal de su descrédito. Durante más de treinta años Tylor vivió la doble existencia…, arguyendo en favor de la difusión, al mismo tiempo que sostenía la creencia en (la universalidad) del «animismo»…, cosa que significaba la negación de la difusión (Palerm 1977: 94),

Es cierto que Tylor había dicho que *la civilización es una planta que se propaga con mayor frecuencia que se desarrolla* y había inventado un método para distinguir las semejanzas atribuibles a la difusión de las atribuibles a la invención independiente. Aunque para Tylor la difusión sea una hipótesis razonable, debe probarse en cada caso, lo cual supone que, a pesar de su anterior declaración, lo «natural» era inventar. Dos pruebas: a) *demostrar la semejanza* (que las similitudes sean numerosas,

que formen entre sí un complejo de rasgos, que entre éstos haya unos, inusitados, y otros, indispensables para el funcionamiento de todo el complejo, etc.). Entre los ejemplos que cita Lowie está el juego hindú del pachisi y el mexicano del patolli, que tienen en común muchos rasgos independientes, como la *adivinación echando suertes, apuestas con espíritu festivo, la apreciación de la ley de probabilidades, el registro de los resultados en una tabla de contar y un conjunto de reglas para mover y tomar las piezas* (1974: 97). Concluye que ambos juegos no podían haberse inventado de modo independiente, b) *demostrar las rutas de la difusión,* explicando las discontinuidades geográficas y temporales; sólo así, con el itinerario de la difusión y con *su* cronología relativa, se prueba definitivamente la difusión.

La *tercera causa* es el influjo de *Gabriel* Tarde (1843-1904), que es considerado uno de los grandes sociólogos franceses del siglo XIX, junto con Augusto Comte (1798-1857), Pedro Le Play (1806-1882) y Emilio Durkheim (1858-1917). Tarde estudió derecho y fue magistrado, jefe del servicio de estadística del Ministerio de Justicia y profesor de filosofía moderna del Colegio de Francia. Tuvo una abundante producción en obras de criminología, filosofía del derecho y sociología. Según Terry N. Klarck en el *Diccionario* (1968) de Sills:

> Como magistrado y juez, Tarde se encontró constantemente con crímenes similares y repetidos, y esta experiencia influyó tanto sobre su elección de la criminología para tema de estudio, como sobre la elaboración de una teoría en la cual la imitación desempeña un papel central. En su mayor parte, trató de individuos más que de grupos o grandes organizaciones. El énfasis que puso en el individuo le hizo entrar en conflicto con Durkheim, y el debate entre los dos hombres se prolongó más de un decenio. Sin embargo, el tachar la obra de Tarde de «psicologismo» (es decir, de reduccionismo sicológico) no es más iluminador que aplicar a Durkheim el apelativo de «sociologismo», por más que ambos dieran pie a esta excesiva simplificación de sus posiciones (Sills 10: 236).

Su obra más importante para la antropología es quizás *Las leyes de la imitación* (1890), que se tradujo al castellano (Madrid, 1907, Biblioteca Científica Filosófica). También se han traducido con el título de *Estudios sociológicos* (Córdoba, 1961, Editorial Assandri, introducción de Alfredo Poviña), la breve obra *Las leyes sociales* (1897) y el primer

ensayo de la obra *Études de Psychologie Sociale* (1898), titulado «La sociología».

Tarde presenta en *Las leyes sociales* los tres pasos de su método: la repetición, la oposición y la adaptación de los fenómenos, haciendo un buen resumen de tres obras suyas *Las leyes de la imitación* (1890), *La oposición universal* (1895) y *La lógica social* (1897)0961; 21). Al hablar de la repetición de los fenómenos, que es el primer paso, repite de distintas formas que la vida social se reduce a imitar, aunque se refiere no sólo a la imitación entre sociedades, sino también a la socialización del individuo en su propia cultura:

> No decís una palabra que no sea reproducción inconsciente ahora, pero primero consciente y querida de articulaciones verbales que se remontan a un lejano pasado con un acento propio a vuestro medio, que tiempo atrás oísteis; no cumplís cualquier acto de vuestra religión, señal de la cruz o plegaria, que no reproduzca gestos y fórmulas tradicionales, es decir formados por la imitación de vuestros antepasados; no ejecutáis un mandato civil o militar cualquiera, no lleváis a cabo un acto de vuestro oficio, que no os haya sido enseñado o no hayáis copiado de algún modelo viviente; no dais una pincelada, si sois pintor, ni escribís un verso, si sois poeta, que no esté conforme a los hábitos o prosodia de vuestra escuela, y hasta vuestra originalidad misma está formada por vulgaridades acumuladas y llegará a ser vulgar a su vez. De este modo, el carácter constante de un hecho social cualquiera, es ser imitativo (1961: 37-38).

Luego, partiendo de la clásica comparación de Spencer, dice que lo *más* importante es comparar las sociedades y descubrir las leyes de la imitación, que son la clave de la sociología.

> No es a la comparación entre las sociedades y los organismos a lo que debe la sociología sus notables adelantos… sino a la comparación entre las mismas sociedades, al sinnúmero de coincidencias observadas entre las evoluciones nacionales, distintas desde el punto de vista de la lengua, del derecho, religión, industria, artes y costumbres; es debido, sobre todo, a la atención prestada a esas imitaciones de hombre a hombre que son las que dan la explicación analítica de los hechos de conjunto… Sería ya oportuno exponer las leyes generales que rigen la repetición imitativa y que son para la sociología lo que las leyes del hábito y de la herencia para la biología, lo que las leyes de la gravitación para la astro-

> nomía y las leyes de la ondulación para la física. Pero, como he tratado extensamente este asunto en mi obra Las leyes de la imitación, me permito enviarlos a ella a quienes interese esta materia (1961: 44-45).

Todavía en su ensayo «La sociología», al plantearse el problema de la autonomía de la ciencia social, Tarde se pregunta cuál es la repetición propiamente social y responde que la imitación es el hecho elemental y universal:

> Lo hemos dicho ya: es la imitación; es la impresión mental a distancia mediante la cual un cerebro refleja en otro cerebro sus ideas, sus voluntades, aun sus maneras de sentir. Sí acaba de ser demostrado que es éste, a despecho de excepciones y de objeciones simplemente aparentes, *el hecho elemental y universal* (el subrayado es mío), no se negará supongo la autonomía de la ciencia social, desde que, sin ninguna duda posible, la imitación no podrá ser llevada ni a la generación, ni a la ondulación. Lo que no impide a estos dos últimos modos de repetición, los factores vitales y físicos como se dice, la raza y el clima, influir grandemente sobre la dirección de las corrientes de imitación y de tener así en sociología una importancia considerable, pero auxiliar y subordinada. Será fácil probar luego que la imitación se encuentra en todas las relaciones sociales, que es la relación común de estas relaciones (1961: 138).

Con razón, Caro Baroja en *Los fundamentos del pensamiento antropológico* (1985), tras recordar cómo influyó Tarde en Boas, destaca la importancia que tiene la imitación en el pensamiento de Tarde y lo resume así:

> Toda sociedad vive en un estado permanente de «imitación», que es un estado no racional. Se imita por fuerza del prestigio, no por propio razonamiento. Las clases inferiores imitan a las superiores. La costumbre provoca un tipo de imitaciones. La moda provoca, de repente, otras. Los comportamientos exteriores se imitan igual que las ideas. La teoría de la difusión, tan manejada ya antes, como se ha visto, por antropólogos de distintas escuelas encuentra en Tarde un nuevo intérprete. Las cosas se difunden y se imitan con arreglo a leyes, que no son intelectuales y utilitarias de modo estricto. ¿Y la invención de las mismas? La invención arranca de la fusión de ideas existentes, en una síntesis, realizada de modo individual por un hombre particularmente dotado y obedece a principios psicológicos distintos (1985: 110).

Ante el influjo de los tres factores expuestos, en el campo de la joven antropología hubo tres reacciones distintas y, por eso, surgen tres escuelas históricas y difusionistas: a) Una radical, el *Hiperdifusionisno* inglés o Difusionismo extremo, cuyos representantes son Smith, Perry y Rivers, aunque éste sea más conocido por reintroducir el estudio del parentesco e iniciar un campo importante de la antropología social inglesa, b) Otra moderada, la escuela alemana de los *Círculos Culturales,* cuyos representantes son Graebner y Schmidt: el primero, según Lowie (1937), da un argumento negativo en favor de la invención, que sólo debe admitirse cuando no se demuestra el préstamo, pues *añade ingeniosamente la idea auxiliar de que existen solamente criterios para demostrar la conexión y ninguno para demostrar el desarrollo independiente; por consiguiente, cuando más, y sólo al fin de las investigaciones, nuestro fracaso en comprobar la transmisión nos permitirá inferir el paralelismo* (1974: 194). c) La tercera es el *Particularismo histórico* de Boas y de la escuela americana, que analizan la difusión, aunque a nivel de historia particular de una sociedad concreta. Paso a presentar la primera escuela.

2. El Hiperdifusionismo inglés de Smith y Perry

Grafton Elliot Smith (1871-1937) nace en Australia y estudia medicina y anatomía en las universidades de Sydney y Cambridge. Entre 1900 y 1909 viaja a El Cairo, para estudios de arqueología y paleo antropología, analizando las momias y quedando fascinado de la cultura egipcia. A su regreso es profesor de las Universidades de Manchester y Londres. El tema central de sus investigaciones es la difusión de la cultura a nivel mundial. Como observa Hays en su historia de la antropología *Del mono al ángel* (1958), Smith, mientras trabajaba en su esquema mundial sobre la difusión, *logró convertir a Perry y se aprovechó de sus materiales para probar su hipótesis de que Malasia habría sido un paso intermedio en los avances de su complejo cultural* y también *convirtió a Rivers, que a la sazón escribía un libro sobre Melanesia* (1965: 319). Las principales obras de Smith son; *The Ancient Egyptians and their Influence upon the Civilization of Europe* (1911), *The Migration of Early Culture* (1915), *The Evolution of the Dragon* (1919) *The Evolution of Man* (1924), *in the Beginning: the Origin of Civilization* (1928), *Human His-*

tory (1931) y *The Diffusion of Culture* (1933). Lowie (1937) comienza su reseña con un cáustico juicio de su persona y su obra etnológica:

> Anatomista justamente renombrado, decidió un buen día que la etnología estaba en malas condiciones y necesitaba un salvador. Dotado de personalidad vigorosa y poderoso estilo, no tardó en atraer a un grupo de apóstoles. Sin duda alguna, es una experiencia estimulante bucear meticulosamente en sus escritos; pero que nadie lo haga basándose en la imagen que se baya formado de la ciencia inglesa leyendo a Faraday o Darwin. Aquí no encuentra nada de la humilde búsqueda de la verdad, de paciente escudriño de dificultades o de esfuerzo para comprender críticas sinceras. Una repetición vehemente sustituye a los argumentos… A todo le saca ventaja; todo es según le conviene. Esta táctica no la limita a la tecnología; pero existe una diferencia fundamental: en antropología física, Elliot Smith domina los hechos, y por consiguiente su juicio, sea correcto o no, merece respeto, mientras que en etnografía ofusca su criterio una crasa ignorancia. Este reformador de la etnología, quien en un tiempo se instaló en El Cairo, decretó que Egipto debe ser la fuente de toda la cultura avanzada. Sí hubiera permanecido una temporada en el Eufrates, podríamos probablemente suponer que hubiera adoptado una teoría panbabilónica (1976: 197).

En su obra puede hablarse de dos aportes. El primero es su teoría sobre la difusión, donde tiene una posición muy aceptable, y el segundo es su inaceptable teoría panegipcia, que desarrolla en colaboración con Perry.

2.1. Teoría de la difusión cultural

Smith, en el capítulo 1 de *The Difusión of Culture* (1933), partiendo de dos citas de Tylor que apoyan la difusión, presenta el problema de la historia de la civilización e introduce el tema de la difusión con una serie de afirmaciones. En primer lugar, enfatiza su gran importancia:

> Para comprender la historia de la civilización y aun para entender los pensamientos y acciones de los hombres y mujeres que forman la sociedad en que vivimos y actuamos, resulta esencial aceptar el principio de la difusión de la cultura. En realidad no puede ser ignorado por ningún ser humano. ¿Cuál puede ser el propósito del lenguaje, sino el del inevitable proceso de difundir el conocimiento y las creencias en todo intercambio social? Y sin tal intercambio ¿cómo puede el hombre adquirir

> y desplegar sus cualidades específicamente humanas? Sin embargo, durante casi dos siglos, la doctrina dominante ha sido la de los estudiosos que, al interpretar los caminos de los hombres, ya niegan la difusión, ya restringen su importancia hasta tal punto que la hacen desdeñable en la historia humana (1933: 1-2).

Smith añade más adelante que *cada individuo de una sociedad civilizada es deudor a sus conciudadanos, no sólo por el lenguaje y por el contenido de sus ideas y creencias, sino también al resto del mundo, pasado y presente* y luego que *en casi todo lo que usamos en la vida diaria y en la mayoría de las cosas que hacemos, tenemos una deuda con la civilización del mundo* (1933: 6-8). Pone los ejemplos del trigo canadiense o el queso de Nueva Zelanda, que no sólo nacieron en otro mundo geográfico, sino histórico, a saber en el antiguo Oriente hace más de 50 siglos.

En segundo lugar, la difusión puede y debe estudiarse empíricamente, si se *considera cualquiera de los elementos arbitrarios de nuestra civilización, cuya historia sea conocida.* Para ello, Smith pone varios ejemplos, sobre los que presenta el respectivo mapa: *el alfabeto,* cuya difusión puede seguirse desde su lugar de origen, Egipto, a lo largo de siglos por todo el mundo; *el bumerang,* que puede seguirse desde Egipto a la India, Australia, Melanesia y Norteamérica; *la representación de los ojos en la proa de los barcos,* desde Egipto al Mediterráneo y Europa, la India, China, Nueva Guinea y la costa occidental de América del Norte, etc. (1933: 8). Nótese de paso cómo todos los casos que pone parten de Egipto, como adelanto de su teoría panegipcia de la civilización,

En tercer lugar, dice que la difusión no es un proceso mecánico, sino complejo, que exige la aceptación del individuo y más aún de la comunidad, introduciendo así un tema que será profundizado por la escuela americana en sus trabajos sobre la aculturación:

> La difusión de la cultura no es un mero proceso mecánico, como lo es el simple intercambio de objetos materiales. Es un proceso vital envuelto en la conducta impredecible de los seres humanos que transmiten y de los que reciben, que inevitablemente modifican los elementos de la cultura. De las ideas y de la información transmitida a cualquier individuo sólo se adoptan algunas partes; la elección está determinada por los elementos personales y por las circunstancias del receptor. Además, las ideas recibidas se integran a la personalidad del receptor, y se modifican en el proceso

> de adaptación a sus conocimientos e intereses. Tal selección y transformación tiene lugar en toda difusión de la cultura, no sólo entre individuos, sino de un modo más profundo entre comunidades (1933: 10).

En cuarto lugar, Smith, aunque conoce la posición de los evolucionistas sobre la invención independiente y múltiple y no niega su posibilidad, juzga que tal invención debe probarse en cada caso:

> Se repite constantemente el argumento de que si un pueblo pudo proyectar la agricultura o inventar la momificación, ¿por qué rehusar admitir que otros pueblos pueden haber hecho lo mismo? Sin embargo, la esencia del método histórico no es imaginar lo que podría haber ocurrido, sino examinar las pruebas de lo que de hecho ocurrió. Se puede argüir que los fósforos son un invento tan simple y obvio para hacer fuego que todos y cada uno de los pueblos civilizados lo podrían haber inventado independientemente. Pero sabemos que lo hizo hace una centuria un individuo que aprovechó la experiencia de muchos predecesores y llevó la idea a su realización práctica y luego se difundió con gran rapidez por todo el mundo. A quienes reconocemos francamente la realidad de la difusión mundial de la civilización se nos acusa a menudo de negar la posibilidad de que cualquier invención importante etnológicamente se haya hecho dos veces con total independencia. Esto no es verdad. Lo que decimos es que no encontramos pruebas de que esto haya ocurrido. Además, reconocemos la gran complejidad del proceso de invención, la multitud de circunstancias que influyen en su realización y el eslabón que la unen por los procesos genéticos de bandas muy reducidas a la historia total de la civilización. De aquí la extrema improbabilidad de un desarrollo independiente (1933: 10-11).

2.2. Teoría del difusionismo pan-egipcio

En el último capítulo de *The Difussion of Culture,* que trata de *la realidad de la difusión,* Smith habla de los *egipcios como pioneros de la civilización* y reconoce que en los últimos años hay una creciente tendencia entre los etnólogos para admitir la realidad de la difusión de la cultura, aunque añade:

> Pero esta admisión está a menudo mitigada por la enfática negación de la primacía de Egipto. Más aún es frecuente una total supresión de toda referencia a Egipto en la discusión de hechos, como el empleo de metales

> por primera vez, la invención de la agricultura o la creación de embarcaciones marinas y de la profesión náutica, teniendo en cuenta la indudable evidencia que los egipcios fueron realmente pioneros (La evidencia para tal prioridad de Egipto en la invención son mis cuatro libros The Ancients Egyptians, The Evolution of the Dragón, Human History y In the Beginning y los de W. J. Perry Children of the Sun y The Groowth of Civilization). De aquí que sea de capital importancia desarrollar de modo definitivo y categórico la razones que debieran obligar a todos los hombres y mujeres razonables a admitir que el profesor James H. Breasted tiene amplia justificación para el veredicto que anunció en 1926, cuando escribió: «Por fin ahora se estableció que la civilización nació primero en Egipto, seguido pocos siglos más tarde por Babilonia» (1933: 208).

El último párrafo alude a la historia intelectual compartida por Smith y por Perry y así hago una breve referencia a éste. W. J. Perry (1949) fue profesor, como Smith, de la Universidad de Manchester en la cátedra de religión comparada (por eso la escuela difusionista extrema o heliocéntrica era conocida como Escuela de Manchester), pero enseñó también en las universidades de Londres y de Oxford. Sus principales obras son *The Megalithic Culture of Indonesia* (1918) y *The Children of the Sun. A Study in the Early History of Civilization* (1923).

Lowie que en su *Historia* (1937) hace una pormenorizada exposición y crítica de la teoría panegipcia de ambos autores (1974: 197-208), resume así sus tres «dogmas»:

> 1. El hombre es poco inventivo; por consiguiente la cultura surge sólo bajo circunstancias excepcionalmente favorables y casi nunca dos veces de modo independiente.
> 2. Tales circunstancias existían sólo en el antiguo Egipto; por consiguiente, en cualquier otra parte, la cultura, exceptuando algunos de sus elementos más sencillos, debe ser resultado de una difusión desde Egipto mediante la navegación.
> 3. La civilización se diluye de un modo natural al propagarse a las zonas marginales; y por consiguiente, la decadencia ha desempeñado un papel de enorme importancia en la historia humana (1974: 198).

En apoyo de la primera afirmación ambos autores afirman que los etnógrafos que han tenido profundo contacto con los primitivos *han llamado repetidamente la atención sobre la falta entre ellos de esa disposi-*

ción para inventar que los teorizantes suelen dar por descontada (en Harris 1978: 330). Luego Lowie, basándose sobre todo en *In the Beginning* de Smith, resume la situación de todos los pueblos que, con excepción de Egipto, vivían como los antropoides y estaban en el punto cero en la escala de las instituciones, para contar después el nacimiento de la civilización en Egipto:

> Nos presenta un cuadro por demás atractivo del «hombre natural», antes de recibir los estímulos emanados de Egipto. Era criatura idílica, honrada, pacífica e improvida, «carecía de casi todo lo que merece el nombre de cultura», antes de recibir los estímulos emanados de Egipto. En 4000 años a. de C, el mundo entero, con excepción de Egipto y de sus alrededores, carecía todavía de religión y de organización social, ceremonias de casamiento y entierro, habitación y vestido y todas las artes e industrias, excepto aquéllas que se utilizaban en la confección de los utensilios de caza. Los seres humanos, se nos dice, vivían esencialmente como los antropoides.
>
> Los antiguos egipcios se vieron favorecidos por el hecho de que la cebada se daba en su país en estado silvestre, lo cual produjo su cultivo intencional: las inundaciones del Nilo instigaban a los habitantes de sus orillas a imitarlo mediante la irrigación. Por necesidad de almacenar los alimentos, inventaron la alfarería y los graneros, de los cuales pasaron después a edificar las casas habitación. «El ocio que gozaban estos hombres que sabían guardar víveres en sus hogares permanentes», lo dedicaron a inventar la cestería, las esteras y los tejidos; y de manera incidental se domesticó el ganado. La religión surgió del arte del embalsamador: el rey ingeniero, quien controlaba el destino porque predecía con precisión las crecidas del Nilo, fue momificado y de este momento en adelante se le consideró como inmortal. Las prácticas que se ejecutaban para proteger al cadáver real, dieron origen a dramas y ceremonias, danzas y músicas, y sirvió a la vez de estímulo para la arquitectura y la carpintería (1974: 198-199).

El pensamiento de Perry en *The Children of the Sun* (1923) es similar. Sostiene que la verdadera civilización surgió una sola vez en la historia humana en Egipto, de donde se propagó al resto del mundo. Dicha civilización se caracteriza por un complejo de rasgos que permiten rastrear la propagación de la misma. Tales rasgos, que Perry desarrolla en los distintos capítulos, son el culto al sol (de quien dicen descender

los faraones y que explica el título de la obra) la momificación de los muertos, el culto a la Gran-Madre y los sacrificios humanos, los monumentos monolíticos, la construcción de pirámides, la alta estima al oro y las perlas, la organización dual de la sociedad, etc. Antes del proceso civilizatorio egipcio, los pueblos tenían una cultura sencilla, similar a la de los aborígenes australianos, y después se desarrollaron, llegando a formar altas culturas, aunque algunos pueblos degeneraron. Por influjo de Egipto puede decirse que todo el mundo llegó a ser la misma área cultural.

No hay duda que la postura de Smith y de Perry tiene muchas debilidades, que nacen tanto de la rigidez de este esquema difusionista, que en cierto sentido podría calificarse de unilineal, como de la arbitrariedad con que ciertos datos se olvidan y a otros se les fuerza para probar su semejanza con los rasgos del complejo egipcio. Recojo tres ejemplos que cita Herskovits en *El hombre y sus obras* (1948)(1968: 549): Uno es *la Estela B de Copán:* en estas ruinas mayas de Honduras hay una estela de alto relieve llamada la Estela B (732 d. C), que es una decoración prolija, con un personaje bellamente vestido con traje de fiesta, de frente y en forma bastante realista. Donde los investigadores mayistas han visto tapires y guacamayos, Smith ha visto elefantes con jinetes y picas, para así probar el contacto entre la India y Mesoamérica. Otro ejemplo son *las pirámides* de Egipto, de México y hasta los montículos de tierra de Ohio: pero cabe preguntar qué relación hay entre las pirámides de Egipto, que son monumentos funerarios para perpetuar las momias de los faraones, y las de México, que son montes llenos de tierra (con la excepción de Palenque), que se han recubierto de piedra para servir de pedestal para uno o más templos. Un tercer ejemplo, *el fémur de* un rey africano difunto, que se han conservado con fines rituales y que es presentado como un caso de difusión de la momificación egipcia.

Para terminar, una breve crítica sobre el difusionismo inglés. Aunque las afirmaciones de Smith sobre la difusión cultural sean aceptables, las reconstrucciones históricas de su Escuela no lo son, porque ni hay pruebas válidas, ni método para medir el factor temporal de los datos, a diferencia de la Escuela de los Círculos Culturales. Paso al juicio de otros antropólogos: Hays (1958) recoge la opinión del difusionista moderado Schmidt: *Su falta de un método real* (de Smith-Perry) *es tan*

completa, que sólo pueden traer el descrédito al nuevo movimiento (1965: 320). Herskovits (1948) desde su visión de antropólogo cultural dice:

> El hecho de que todo esto es contrario a las pruebas arqueológicas es algo aparte de lo que nos interesa. Porque lo que nos interesa es que la aceptación de nuevos elementos culturales con tal celeridad y con tal escala va en contra, no sólo de las enseñanzas de la historia, sino de todo nuestro conocimiento de los mecanismos de contacto cultural. Precisamente en este plano es donde tiende a ser vulnerable todo extremada posición difusionista. Porque, en verdad, sólo en términos de una total situación psico-cultural pueden alcanzarse las razonables presunciones referentes a relaciones históricas entre culturas, cuyos elementos parecen ser similares. Estos factores psico-culturales y la probabilidad de contacto en términos de vías de comunicación sobre el área donde se dice que ha ocurrido la difusión, ofrecen los únicos válidos criterios para establecer las probabilidades de la difusión egipcia-india-polinanésica-americana eran tan escasas cuando los datos se consideraron desde ese punto de vista, la hipótesis de Elliot Smith fue rechazada. Dos décadas después de su formulación fue… únicamente un episodio de la historia de la antropología (1968: 550).

Por eso, se piensa que debe olvidarse. Sills (1968) no trae en su *Diccionario* un artículo sobre Smith, ni sobre el Difusionismo. En cambio, Palerm (1977) cree que *la reaparición cíclica del difusionismo extremo justifica una relectura de los textos condenados de Elliot Smith y Perry, lectura cuya conveniencia, por otra parte, está indicada por su papel explosivo en la crisis del viejo evolucionismo* (1977: 93). Y termino con el juicio de Lowie (1937), que habla también de Rivers así sirve de puente para la presentación del mismo:

> Resumamos ahora brevemente las aportaciones de los difusionistas ingleses. Las de Elliot Smith y Perry probablemente no conducen a nada. Rivers hizo trabajos excelentes, pero independientemente de sus reconstrucciones «históricas». Ocupa un lugar distinguido en los anales de la etnología por su trabajo de iniciador del estudio de la psicología de un pueblo de color y, sobre todo, por su investigación de los sistemas de términos de parentesco y de costumbres pertinentes (1974: 216).

3. Williams H. R. Rivers (1864-1922)

Es útil comenzar, como otras veces, con un juicio global sobre este autor; en este caso, el de Palerm (1977):

> Resulta difícil, ante una vida intelectual como la de Rivers, y frente a una variedad tan extraordinaria y a veces contradictoria de intereses científicos, señalar lo que puede ser más importante en la historia de la etnología. Con frecuencia se ha criticado su extrema dispersión… En verdad, los trabajos de Rivers apuntan en varias direcciones. Si bien fue heredero de la tradición evolucionista clásica, contribuyó a formular y a defender la tesis del difusionismo radical; se manifestó partidario de las interpretaciones sociológicas, pero también se inclinó con vehemencia por el psicologismo. Cada una de estas posiciones de Rivers quedó como una tensión de problemas sin resolver dentro de la etnología, como corrientes o tendencias que reaparecen cíclicamente en la teoría antropológica. Sin embargo, la parte de su obra que los antropólogos contemporáneos contemplan con mayor interés y aprobación es aquella que se relaciona directamente con el nacimiento de la antropología social británica. Sus trabajos sobre el parentesco y la organización social primitiva constituyen uno de los momentos más decisivos de la transformación del enfoque evolucionista, histórico y culturalista de Tylor y de su escuela, en los nuevos enfoques sociológicos, antievolucionistas y ahistóricos de la antropología social (1977: 151)

Rivers es un médico y psicólogo inglés, profesor desde 1887 en la Universidad de Cambridge, donde crea una Escuela de Psicología Experimental. En dicha universidad era profesor el zoólogo Alfred C. Haddon (1855-1940), que *cansado de hablar sobre cosas que nunca había visto* organizó en 1888 un viaje a los arrecifes de coral del Estrecho de Torres; allí, tras observar a los nativos de las islas de Nueva Guinea, se volvió antropólogo y llegó a ser para la antropología de Cambridge, lo que fue Tylor para la de Oxford. En 1898 Haddon organizó otra expedición al mismo estrecho, en la que participaron también Rivers y C. G. Seligman (1873-1940). Los resultados de la misma se publicaron a lo largo de una generación, siendo el primer editor Haddon, en *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to the Torres Straits* (1901-1935, 6 volúmenes). Para Palerm (1977), dicha expedición significó *la recuperación etnológica del trabajo de campo* en un momento en que *la etnología británica parecía*

estar consiguiendo su status profesional a costa de convertirse en una disciplina meramente académica. Según el mismo autor;

> La preocupación central de la expedición consistía en el estudio directo de los nativos en su medio. Como era de esperar, dados los antecedentes de los científicos que la integraban, la orientación inicial era psicológica y biológica. Haddon, de seguro influido por Darwin y Galton, se propuso investigarla herencia de las actitudes e incapacidades humanas. Rivers, Myers y McDougall se dedicaron a la psicología experimental, interesándose por cuestiones tales como la medición de la agudeza sensorial, la percepción y otras. Myers, además de estudiar y registrar la música nativa, planeaba utilizarla para el análisis psicológico. Seligman se ocuparía de la medicina popular, además de la psicología fisiológica. El encuentro con la realidad de la cultura de los grupos humanos del Estrecho de Torres modificó estos proyectos, aunque de ninguna manera fueron abandonados. Haddon y Seligman hicieron con seriedad y profundidad la etnografía del área, y Rivers, después de descubrir las posibilidades sociológicas del método genealógico, se dedicó con preferencia al análisis de la organización social y del sistema de parentesco (1977: 108).

Rivers, a diferencia de los otros dos difusionistas ingleses, hace trabajo de campo con los todas (India) en 1902 y en Melanesia en 1908 y 1914, aunque tal trabajo deba juzgarse premalinowskiano, por no ver a los nativos desde dentro, sino desde fuera, ni estudiar la cultura como un todo. En efecto, para Lowie Rivers *interpreta los indígenas desde fuera, de modo que los escritos carecen de la intimidad de… las monografías de los indios americanos, que muestran un esfuerzo consciente por proporcionarnos rasgos de la vida tribal vista por dentro,* y además, *da una importancia unilateral a los fenómenos de carácter sociológico, a la vez que descuida casi por completo la cultura material y aun la religión* (1974: 209). En 1910 Rivers inicia una gran amistad con Smith y llega a aceptar la postura difusionista. Para Leach en Sills (1968):

> la aceptación, sin sentido crítico, por parte de Rivers, de las afirmaciones dogmáticas y enormemente exageradas de Smith resulta sorprendente. Casi todos los escritos antropológicos posteriores de Rivers, incluso la importantísima History of Melanesian Society (1914a) y Kinship and Social Organization (1914b) revelan una fuerte influencia de Smith, por lo general negativa. El manual de antropología de Rivers, Social Organization (1924), aunque mutilado por sus editores, Elliot Smith y W. G.

> Perry y sin tener la misma categoría que Primitive Society (1920) de R. H. Lowie, aún merece cierta atención (Sills IX: 388).

Durante la guerra trabajó como psicopatólogo en los hospitales militares. Fue uno de los pocos médicos ingleses que reconoció la importancia de Freud y así fue precursor, junto con Seligman, de ciertos temas de la Escuela de Cultura y Personalidad. Como se vio, en 1914 publicó, su gran *History of Melanesian Society.* de corte difusionista, y *Kinship and Social Organization* (1968, London School of Economics), un libro que recoge tres conferencias que tuvo en 1913 en la London School sobre el parentesco clasificatorio; en ellas analiza a éste con relación al matrimonio de primos cruzados, a otras formas de matrimonio y a las formas de organización social; el libro tiene, además, un importante apéndice, «The Genealogical Method of Anthropological ínquiry», que se publicó inicialmente en *The Sociological Review* (1910, vo. 3, pp. 1-12). El capítulo 1 comienza así:

> El fin de estas conferencias es demostrar la estrecha conexión que existe entre los métodos de denominar la relación o parentesco y las formas de organización social, incluyendo las basadas sobre las diferentes variedades de institución matrimonial. En otras palabras, mi objetivo será mostrar que la terminología de parentesco ha sido rigurosamente determinada por las condiciones sociales y que, si esta posición ha sido establecida y aceptada, los sistemas de parentesco nos proporcionan el más valioso instrumento para estudiar la historia de las instituciones sociales (1968: 39).

Aunque Rivers publicó, en vida o póstumamente, otras obras, como *Instinct and Unconscious* (1920), *Medicine, Magic and Religión* (1924) y *Psicology and Ethnology* (1926), creo que sus dos grandes aportes al pensamiento antropológico son el artículo sobre el método genealógico (1910) y el libro en el que redescubre el parentesco (1914).

3.1. Las genealogías; su obtención y utilización

Rivers parte de la importancia de las genealogías, para luego exponer cómo deben recogerse y utilizarse:

> Es un hecho conocido que muchos pueblos conservan las genealogías de sus ancestros por muchas generaciones, incluyendo en ellas a menudo

> elementos míticos. Quizás es menos conocido que muchos pueblos de cultura primitiva conservan estas genealogías deforma oral, abarcando también las líneas colaterales con tocios los descendientes del bisabuelo y del tatarabuelo… y a veces yendo incluso mas atrás de estas generaciones. Son estas últimas genealogías las que se estudian mediante el método que paso a explicar (1968: 97).

Rivers, recordando su experiencia con su primer informante que se llamaba Kurka o Arturo, enumera una serie de reglas para *recoger una genealogía.* En primer lugar, partir del menor número de términos de parentesco posible (padre, madre, etc.) y pedir al informante *los nombres de su padre y de su madre, dejando bien claro que quería los nombres de sus padre y de su madre reales y no de otras personas a las que se podía llamar padre o madre en virtud del sistema clasificatorio* (1968: 97). En segundo lugar, después de asegurarse que el padre del informante ha tenido una sola esposa y la mujer un solo marido, indagar sobre los nombres de los hijos; así Rivers obtuvo *los nombres de los hijos en su orden de edades, los matrimonios de cada uno y los descendientes de todos ellos,* pero observó que Arturo, por pertenecer a un sistema matrilineal, conocía mejor la genealogía de la madre que la del padre.

En tercer lugar, preguntar sobre los ancestros de los padres de Arturo *hasta agotar los conocimientos genealógicos del informante* (1968: 98). En cuarto lugar, averiguar sobre cada persona, no sólo el nombre, lo que permite saber si éste se repite en distintas generaciones, sino también mucha información social concomitante. Dice Rivers:

> Un rasgo muy importante de este método es registrar tan completamente como sea posible la condición social de cada persona incluida en la genealogía. Debe obtenerse la localidad a la que pertenece cada persona, indicando no sólo el distrito, sino también el nombre del grupo territorial más pequeño, sea pueblo o aldea. Si hay organización totémica, debe registrarse los nombres del tótem o totems de cada persona, y si no hay tal cosa, deben registrarse los nombres de los clanes no totémicos o de cualquier otra división social… Deben registrarse cuidadosamente las localidades de los forasteros que han contraído matrimonio en la comunidad. Si existe adopción, los niños adoptados serán incluidos casi siempre entre los hijos propios, a no ser que se preste una atención es-

> pecial al punto, y en lo posible debe consignarse el parentesco real y el adoptivo (1968: 99).

En quinto lugar, hay que tener cuidado con *algunas dificultades,* como el tabú de nombrar a los difuntos, las prácticas de adopción o la costumbre de cambiar de nombre al pasar ciertas etapas de la vida, y con ciertas *fuentes de error de este método,* Por eso, Rivers recomienda obtener varias genealogías que se superpongan en parte, recurrir a los expertos en parentesco que suele haber en todas las comunidades y no fiarse demasiado de los informantes jóvenes (1968: 100).

Sobre *los usos que puede darse a las genealogías,* dice Rivers que el primero es *analizar los sistemas de parentesco.* Para ello, *mi procedimiento consiste en preguntar a mi informante los términos que él aplicaría a los diferentes miembros de su genealogía y recíprocamente los términos que ellos le aplicarían a él;* pero, como no es fácil que salgan en una sola genealogía todos los términos de parentesco del sistema, añade Rivers: *sólo quedo satisfecho hasta que obtengo tres genealogías diferentes* (1968: 101). El segundo uso es *estudiar las reglamentaciones del matrimonio.* Si el investigador logra registrar los matrimonios de un período de ciento cincuenta años que se conservan en la memoria de la gente, se pueden conocer *no sólo los matrimonios permitidos, realizados y prohibidos, sino también la frecuencia estadística de los diferentes tipos;* además, con el método genealógico se puede estudiar con una seguridad que escapa a otros métodos ciertas *formas de matrimonio como la poliginia y la poliandria, el levirato y el matrimonio de primos cruzados,* sabiendo así si se trata de una pauta ideal o real (1968: 103).

El tercer uso es investigar *las leyes que regulan la descendencia y la propiedad.* Por una genealogía puede saberse que todas las personas pertenecen al clan de la madre, lo que indica la descendencia matrilineal, y el modo de sucesión de los jefes. Pero también puede conocerse la herencia de la propiedad y las leyes de la misma, *pues resulta posible trazar la historia de una parcela de tierra desde que comenzó a cultivarse, así como sus divisiones y subdivisiones* (1968: 104). El cuarto uso *es* estudiar la *composición demográfica de la población,* de la que puede ser una muestra representativa una o varias genealogías obtenidas:

> Otro grupo importante de usos del método se halla en problemas que, aunque son primariamente biológicos, tienen gran importancia sociológica. Me refiero a temas tales como la composición por sexos de la población, la magnitud de la familia, el sexo del primer nacido, la proporción de hijos que crecen y se casan con relación al número total de nacidos, y otros temas similares que pueden ser estudiados estadísticamente con el método genealógico (1968: 105).

El quinto uso es el estudio de *las migraciones.* Y finalmente, el método puede servir para investigar *la magia y la religión,* pues es sabido que *ciertas relaciones de parentesco tienen funciones definidas en tales ceremonias* (1968: 104). Así paso ya al segundo aporte.

3.2. El redescubrimiento del parentesco

Aunque Morgan (1871) había descubierto hacía cuarenta años la importancia de los términos del parentesco para conocer la organización social y los dos tipos de parentesco, (descriptivo y clasificatorio), el uso inadecuado que dio a su descubrimiento para investigar la evolución de la familia, hizo que pronto fuera olvidado en la antropología anglosajona. En efecto, Rivers en su primera conferencia de 1913 en la London School recuerda la historia:

> Comenzaré con una breve historia del tema. Mientras se supuso que todos los pueblos del mundo designaban el parentesco del mismo modo, es decir, como solemos hacerlo nosotros, no hubo problema… El problema se suscitó a partir del descubrimiento de los sistemas clasifícatenos de parentesco… (por Morgan, que) no solo fue el primero en esclarecer la existencia de esta forma de designar el parentesco, sino también el que reunió una amplia cantidad de material necesario para mostrar los rasgos esenciales del sistema… Sin embargo, las ideas de Morgan cayeron en descrédito…, porque se puso a relacionar directamente el origen de la terminología con formas de organización social que no eran conocidas ni existían en ninguna parte del mundo y sobre las cuales no existen tampoco evidencias en el pasado. Además, cuando propuso Morgan que el matrimonio de grupo fue precedido por una promiscuidad general, hecho que repugnaba agudamente a las personas más civilizadas, no es de extrañar que suscitara la más encarnizada oposición (1968: 40-42).

Luego Rivers presenta cómo Mc Lennan y Kroeber interpretaron el sistema clasificatorio. El primero escribió en *Studies in Ancient History* (1876: 331) que *no había deberes o derechos conectados con los términos del sistema clasificatorio y que éste era únicamente un código de cortesías y de fórmulas ceremoniales* (1968: 42). Y Kroeber (1909) en un artículo de una revista *Journal of the Royal Anthropological Instituto* (XXXIX, 77) concluye que los términos de parentesco *están determinados primariamente por el lenguaje,* es decir que están condicionados por procesos psicológicos y así *reflejan sicología, no sociología* (1968: 44). Es cierto que más tarde Kroeber en *The Nature of Culture* (1952) se rectifica y dice que, *como parte del lenguaje, los sistemas de términos de parentesco reflejan tanto la lógica y los patrones conceptuales inconscientes como también las instituciones sociales.* Rivers, tras reseñar la polémica, refiere a nuevas evidencias empíricas que han seguido a las de Morgan:

> Los trabajos de Howitt, Spencer, Guillen y Roth en Australia y los de la expedición de Cambridge en el Estrecho de Torres, han obligado a dar mayor atención a las funciones de los parientes dentro del sistema clasificatorio… Yo mismo he podido observar que grandes conjuntos de deberes, privilegios y restricciones están asociados con diferentes relaciones clasificatorias (1968: 45).

Para ello Rivers analiza términos del sistema melanesio, en el que, por ejemplo, se usa la misma palabra para designar al suegro, al hermano de la madre y al esposo de la hermana del padre, siendo éstos dos suegros potenciales, como resultado de la costumbre existente de matrimonio entre primos cruzados, lo cual prueba que los términos de parentesco reflejan las costumbres sociales:

> Quiero referirme a un modo muy familiar de terminología que acompaña a la costumbre ampliamente difundida conocida como matrimonio entre primos cruzados. En la forma más frecuente de este matrimonio un hombre se casa con la hija del hermano de la madre o de la hermana del padre… Tales matrimonios tienen consecuencias definidas… Una es que… el hermano de la madre (o bien la hermana del padre) se convierten así mismo en el padre (o bien en la madre) de la esposa… (es decir se establece una relación recíproca nueva de suegro-yerno o bien suegra-yerno)… De manera semejante, los hermanos y hermanas de la esposa, que antes del matrimonio eran sólo pomos del esposo, se con-

> vierten ahora en cuñados según nuestra terminología… En el dialecto mbau de Fiji la palabra vungo se aplica a la vez al hermano de la madre, al esposo de la hermana del padre y al suegro. La palabra nganei se usa a la vez para la hermana del padre, la esposa del hermano de la madre y la suegra… Si se acepta que existe una relación causal entre (la terminología) del sistema fiji… y el matrimonio entre primos cruzados, no hay duda de que el sistema matrimonial es el antecedente y la terminología la consecuencia. Supongo que no habrá quien sostenga que los habitantes de Fiji comenzaron a casarse entre primos cruzados en razón a su terminología de parentesco (1968: 50-52) (Palerm 1977: 160).

Para terminar, un breve juicio sobre Rivers. Su difusionismo extremo *es* inaceptable y cae bajo la crítica que se hizo de Smith. En cambio, el empleo del método genealógico y su redescubrimiento del parentesco le convierten en el gran precursor de la antropología inglesa, cuyo nacimiento suele fijarse en 1922, cuando aparecieron las dos clásicas monografías de Malinowski y Radcliffe-Brown, que fue precisamente el año en que murió Rivers. Por eso, Palerm (1977) dice:

> La generación que siguió a Rivers fue la de los antropólogos sociales británicos, quienes utilizaron y perfeccionaron los métodos de Rivers para la investigación y el análisis de la organización social basada en el parentesco, y también aceptando lo que podría llamarse el programa fundamental de trabajo que Rivers propuso a la nueva antropología social. O sea, como escribe Firth, «la categorización del parentesco más allá de la familia elemental, siguiendo sobre todo la terminología del parentesco; las clases diferentes de relaciones formalizadas entre los diferentes tipos de parientes, y la conexión de éstas con los términos específicos de parentesco, y la especificación de los diferentes tipos de unidades de parentesco con las variaciones consiguientes en las formas matrimoniales, en las funciones del parentesco y en los términos del parentesco» (en «Rivers on Oceanic kinship» en Kinship and the Social Organization de Rivers 1968: 17) (1977: 166).

4. Los Círculos Culturales de Graebner y Schmidt

Tras analizar a los difusionistas ingleses, paso a los alemanes. Estos constituyen la Escuela Histórica de la Cultura, o la de los Círculos culturales o, en alemán, los *Kulturkreise*. Dada la gran utilidad, al menos

heurística, de las comparaciones, recurro a la que hace de Lowie en su *Historia* (1937):

> En cuanto a la amplitud y solidez de sus conocimientos, los difusionistas alemanes son sin comparación superiores a los ingleses. Por prolijo y pedante que Graebner sea frecuentemente en su Método, sus trabajos especiales revelan un gran dominio de datos etnográficos; y su Ethnologie, que trata de toda la gama de la civilización, geográfica y temáticamente, refuta muchas de las críticas que tradicionalmente se dirigen contra él. De seguro no toma en consideración de manera exclusiva objetos de museo, ni desatiende los problemas de la sicología de la difusión. En cuanto al Padre Schmidt, nos asombra continuamente por la amplitud de sus estudios en los que se interesa tanto por la tecnología como por la sociología, el estudio comparado de las religiones, la lingüística y la prehistoria. Las relaciones mutuas entre los dos líderes se han expuesto repetidas veces en los escritos de Schmidt (1974: 217).

Fritz Graebner (1877-1934) nace en Berlín y estudia en la universidad de dicha ciudad y en la de Magburgo, Como muchos etnólogos alemanes, llegó a la etnología desde otra disciplina, la historia, en la que se doctora con un tema medieval. En 1899 trabaja en el Museo Imperial de Berlín, cuyo director era Adolf Bastían (1826-1905), como asistente de investigación en los fondos de Oceanía o área de los mares del Sur, de la que tuvo un gran conocimiento, aunque nunca la visitó personalmente; en el mismo museo es asistente de investigación en los fondos africanos, Bernard Ankermann (1859-1953). En 1904 presentan el nuevo método de los círculos o ciclos culturales *(Kulturkreise)* en sendas conferencias, publicadas en la *Revista de Etnología* (1905, XX-XII, págs. 28 y 54). Para ello Graebner presentó mapas de la difusión de los rasgos culturales, destacó los lazos que parecían existir entre ellos y los agrupó en círculos culturales, para proponer una cronología de la difusión de dichos círculos.

En 1906 trabaja en el museo de Colonia, cuyo director era William Foy (1873-1929), también difusionista, y al que en 1925 Graebner sucede como director. Es profesor de etnología en Bonn. En 1911 publica su *Pie Methode der Ethnologie.* que se convierte en *la piedra angular de la escuela histórico cultural de la etnología.* Poco antes de la primera guerra mundial, asiste en Australia en un congreso de la Asociación Británica para el Progreso de la Ciencia, donde participan también Elliot Smith

y Malinowski, que habla de Graebner en su *Diario.* La guerra marcó de modo diferente a los dos últimos (Malinowski «inventó» el trabajo de campo y Graebner preparó un trabajo sobre mitos y otro sobre calendarios del nuevo y del viejo mundo). Para Hays (1958),

> La primera guerra mundial estalló justamente al llegar Graebner, por lo que éste fue internado por los ingleses. El infortunado investigador había tenido la mala ocurrencia de ocultar en uno de sus zapatos un mapa de los mares del Sur. Fue interpretado esto como un intento de huir y se decretó un confinamiento para su persona que duró bastante tiempo. Al fin se le permitieron libros y materiales para estudiar, pudiendo escribir algunos trabajos científicos durante los cinco años que duró el confinamiento (1965: 315).

En 1924 publica *El mundo del hombre primitivo* (Madrid, 1925, Revista de Occidente), que expone una teoría del desarrollo de la concepción cósmica o cosmovisión de la humanidad: la mágica del primitivo, la animista de los pueblos agrícolas matriarcales, la personalista de las culturas patriarcales, la chamanista de los pueblos árticos y la mixta de la cultura superior antigua. En mi opinión, los principales aportes de Graebner al pensamiento antropológico son el método histórico, que en parte reelabora en diálogo más o menos polémico con Schmidt, y la teoría sobre el desarrollo de la cosmovisión primitiva.

4.1. El método histórico cultural

Es sabido que el método histórico de Graebner y de Schmidt acaba siendo bastante parecido. Por eso, para exponer el método que Graebner formula en su obra no traducida de 1911, recurro a dos obras de Schmidt: su *Manual de historia comparada de las religiones. Origen y formación de la religión. Teorías y hechos* (1923) (Madrid, 1947, Espasa-Calpe[1]) y su *The Culture Historical Method of Ethnology* (1939). En la primera escribe Schmidt:

---

1 Schmith dice que su exposición del método histórico se basa sobre todo en Graebner, aunque se apoya también en Henri Pinard de la Boullaye (1874-1958), jesuita francés colaborador de Schmidt, que publicó en 1929 la obra en dos tomos *Estudio comparado de las religiones* (Barcelona, 1964, Científico Médica).

> La obra de Graebner se divide, naturalmente, en tres secciones: la primera, que trata de la crítica de las fuentes, pone al alcance los medios de comprobar los hechos en sus realidad exacta; la segunda, sobre la interpretación, guía en el descubrimiento del verdadero sentido de estos hechos; la tercera, más larga *y* para la etnología e historia de la religión la más importante, que trata sobre las combinaciones, enseña a poner los hechos, seguramente comprobados y debidamente interpretados, en tal relación entre sí, que permita ver el verdadero curso de la evolución (parcial o total). De las dos primeras partes prescindimos aquí, porque esencialmente no traen nada nuevo… La tercera sección… se divide en cuatro subsecciones. Primeramente, se examinan los criterios, con ayuda de los cuales las diversas relaciones culturales comprobadas en la yuxtaposición espacial se pueden convertir en círculos de cultura y capas de cultura, y cómo, a su vez, estos círculos de cultura y capas de cultura entran de nuevo en relación entre sí mediante el contacto y la mezcla. Después, las indicaciones para comprobar la sucesión temporal en la evolución de los diversos círculos de cultura y capas de cultura. Finalmente, se buscan las vías de comprobar la sucesión causal de los diversos círculos de cultura y las causas de su nacimiento (1947: 227-228).

Paso a explicar la tercera sección del método, que es la más importante y que incluye tres pasos: determinar los tipos de cultura diferentes mediante criterios objetivos, determinar su distribución en el espacio y su sucesión en el tiempo, y determinar las causas o leyes de la formación y transformación de los tipos:

1. Tipos de cultura. En un mapa cultural de una determinada región en el espacio y en el tiempo, aparecen, a semejanza de las curvas de nivel que marcan las zonas que tienen la misma altitud, una serie de *líneas iséticas,* es decir de la misma costumbre (iso-ética), como la celebración del mismo rito fúnebre o el empleo de la misma herramienta. Si muchas de estas líneas coinciden en el espacio o en el tiempo (porque una cultura actual puede ser similar a una extinguida de otra región), es que estamos ante un *círculo cultural o kulturkreise* u otros sinónimos (tipo de civilización, civilización particular, unidad cultural y complejo cultural); pero no debe usarse *área cultural,* que la antropología americana limita al espacio, mientras que usa para el tiempo *área de edad.* Los círculos están caracterizados por tres rasgos: un conjunto de elementos culturales *originales y distintos,* pues de lo contrario serían parte de un

círculo cultural mayor; que están en *constante asociación* en un territorio, pues si no, sólo serían costumbres locales; y que responden a *todos los aspectos* de la vida de una sociedad (economía, familia, religión, etc.).

> ¿Cuáles son los criterios para determinar que dichos elementos pertenecen la mismo círculo cultural? Son cuatro: la forma, la cantidad, la continuidad y el grado de parentesco. Es decir, si dos culturas, unidas o separadas geográficamente, tienen elementos semejantes (forma), en gran numero (cantidad), de los que es posible demostrar la anterior conexión de algún modo, como por ejemplo restos comunes en el espacio que separa a las dos culturas (continuidad) y las semejanzas se hacen mayores a medida que nos aproximamos a los campos culturales que ahora están separados (grado de parentesco), es una prueba de que ambas culturas pertenecen al mismo círculo cultural. Schmidt añade que así se puede determinar la relación de los campos de cultura en el espacio, continuos o separados entre sí por otros campos, de manera objetiva sin prejuicios subjetivos, sin series apriorísticas evolutivas, con seguridad científica (1947: 229).

2. Distribución en el espacio y sucesión en el tiempo. Los criterios espaciales se usan para descubrir la sucesión en el tiempo. Por ejemplo, hablando de los movimientos migratorios de Asia, a la que Graebner supone cuna de la humanidad, hacia los otros dos grandes continentes, de los que la separan el istmo de Suez y el estrecho de Alaska, las emigraciones más antiguas de pueblos debieron llegar a las regiones más apartadas o, al menos, fueron empujadas a éstas por sucesivas migraciones; en cambio, las migraciones más recientes a los dos continentes tendrán su asiento cerca de la puerta de entrada. Pero, Graebner supone también que los restos más antiguos pueden conservarse en territorios muy retirados (desiertos, montañas inaccesibles, islas apartadas o territorios de escaso valor económico). Dice Schmidt, siguiendo su explicación del método de Graebner:

> Con el auxilio de estos criterios se conseguirá determinar en las diversas partes de la tierra cuál es allí la sucesión y la antigüedad de los diversos círculos de cultura. La última finalidad de la comparación debe ser: primero, determinar la extensión de los diferentes círculos de cultura sobre la tierra, y luego, mediante comparación mutua, deducir cuál de todos es el más antiguo en toda la evolución cultural y cómo se alinean los de-

> más en filas, según su antigüedad. Tal vez también se conseguirá determinar de cada uno en qué región ha tenido su origen. Por supuesto, por ahora nos hallamos todavía muy tejos de la solución de estos grandes problemas. Pero ya desde ahora se pueden establecer dos reglas eficaces, que pueden cooperar a su solución. Primera, un círculo de cultura que en todas partes del mundo donde se encuentra aparece como el más antiguo, debe ser efectivamente considerado como tal. Segunda, un círculo de cultura que divide o se superpone a otro, seguramente no ha tenido su origen en el sitio de la división o de la superposición (1947: 231).

3. Leyes de formación y transformación de los tipos. En opinión de Graebner, no se necesita *ninguna teoría evolutiva previamente aceptada, ni la ascendente del progreso, ni la descendente de la degeneración, sino que dejamos sencillamente que hablen los hechos que hemos comprobado por medio de criterios puramente objetivos* (1947: 232). Ahora bien, los hechos que deben hablar son aquellos, cuya existencia y persistencia en un círculo cultural determinado ya ha sido objetivamente comprobado por los criterios señalados. Sólo entonces Schmidt se atreve a formular una doble regla importante:

> a) Cada elemento cultural sólo puede esclarecerse en su origen mediante ideas y relaciones del círculo de cultura a que pertenece y no mediante ninguna consideración general de probabilidad y, por supuesto, mucho menos mediante ideas y relaciones de otro círculo de cultura.
>
> b) Dentro de cada círculo de cultura son de importancia especial para el esclarecimiento del origen las formas más antiguas del elemento cultural, por cuanto ellas principalmente reflejan los factores físicos y psíquicos que por primera vez dieron origen a ese elemento cultural (1947: 233-234).

Cierro esta exposición sobre el método, recogiendo el siguiente cuadro, aunque no pueda detenerme a explicar cada elemento del mismo, sobre el número, designación y agolpamiento de los círculos de cultura establecidos por Schmidt (1947: 237).

4.2. La cosmovisión primitiva según Graebner

Como se vio, los evolucionistas trataron de reconstruir el desarrollo de las instituciones desde el comienzo de la humanidad, incluso

buscando el punto cero, en distintos campos de la cultura (religión, familia, gobierno, propiedad, etc.), si bien no se atrevieron a analizar el campo de la cosmovisión, con la excepción de Tylor (1871), cuyo evolucionismo religioso tenía bastante de filosófico. Graebner lo hace en *El mundo del hombre primitivo* (1924), donde analiza, en cinco capítulos de los seis de la obra (sin contar la introducción, ni la conclusión), cinco cosmovisiones: mágica, animista, personalista, chamanista y mixta de la cultura superior antigua, que no son necesariamente etapas evolutivas. Al comienzo de la introducción se lee: *En este libro se intenta por primera vez remontar históricamente el curso de las rutas mentales que desembocan en el pensamiento filosófico, retrotrayéndolas a los comienzos de la humanidad, hasta donde nos lo permita el material de datos acumulados* (1925: 7).

Para ello, critica a Tylor y al evolucionismo en general. Del esquema animista de Tylor, que *ha imperado casi sin limitación y durante mucho tiempo, en la etnografía, en la ciencia de la religión e incluso en la historia de la filosofía, cuando ésta volvía los ojos hacia atrás en busca de sus orígenes* (1925: 8), afirma que ni el comienzo es el comienzo, pues hay formas mágicas que preceden a las animistas, ni el final es el final, pues *ciertas concepciones muy semejantes al monoteísmo, existen no sólo en los pueblos de alta cultura, sino también en estados muy primitivos de la humanidad* (1925: 9). Sobre el evolucionismo opina que *cada vez vemos con mayor claridad que las formas culturales de los pueblos salvajes no representan fases distintas de una misma evolución, sino evoluciones múltiples, heterogéneas entre* sí (1925: 10). Por eso, cuando lo aplica al campo de la cosmovisión, sostiene que no hay razón para suponer una evolución única:

> en el núcleo central de la vida espiritual, en la manera de pensar, de intuir y de componer la imagen del mundo. Por el contrarío, aparece la posibilidad de que también el remoto pensamiento filosófico… se alimente de manantiales procedentes de… distintos subsuelos culturales. Con esta posibilidad se plantea a la par la exigencia de resolver el problema. Pues ya no basta suponer que todas las series históricas posteriores proceden de un fondo originario… si no que es necesario descubrir los pilares verdaderos sobre que descansa… el edificio, llegando hasta donde nos lo permitan nuestros medios actuales… Claro es que esto no puede hacerse de golpe. Lo primero que hay que hacer es dibujar algunas líneas generales (1925: 13).

Cuadro 2
Los círculos culturales según Schmidt

I. *Círculos de cultura primitiva* (etapa de recolección):
   1. Cultura primitiva central: círculo de cultura exógamo monogámico,
   2. Cultura primitiva del Sur: círculo de cultura exogámico totémico del sexo.
   3. Cultura primitiva ártica: círculo de cultura exógamo de iguales derechos,
   4. Cultura de Bumerang: mezcla de una cultura primitiva con una cultura más antigua patriarcal. El hombre procura la alimentación de carne (caza) y la mujer procura la alimentación de plantas (recolección).

II. *Círculos de cultura primaria* (etapa de producción):
   1. Círculo de cultura exógamo patriarcal (altos cazadores tote-místicos, cultura de ciudad),
   2. Círculo de cultura patriarcal de grandes familias (pueblos pastores nómadas; dominadores de pueblos),
   3. Círculo de cultura exógama matriarcal (agricultores inferiores: cultura de aldea).

III. *Círculos secundarios de cultura:*
   1. Círculos de cultura patriarcales libres (polinesios, Sudán, India anterior, Asia Occidental, sur de Europa, etc.),
   2. Círculos de cultura matriarcales libres (sur de la China, India posterior, Melanesia, Sudamérica noroeste, etc.).

IV. *Culturas terciarias:* Antiquísimas altas culturas de Asía, Europa y América. Como se ve, el cuadro incluye círculos primitivos, primarios, secundarios y terciarios, que van desde los "recolectores" hasta las "altas culturas"; pero tales círculos no muestran ninguna secuencia evolutiva unilineal, como observa muy bien Schmidt sobre los tres círculos primarios: *Es de mucha importancia tener presente que las tres culturas primarias no surgieron esencialmente una después de otra, de manera que la mayoría o la casi totalidad de los pueblos hubieran pasado a través de todas esas culturas. No; una parte de las tribus de las culturas primitivas evolucionó hacia el estado totémico de los cazadores superiores, otra hacia la cría del ganado, otra hacia la agricultura inferior. Sólo más tarde, mediante mezclas que, naturalmente, se realizaron en diversos grados de intensidad en los componentes de la mezcla, pudieron recibir elementos de uno de los restantes círculos de cultura, o de ambos; interiormente, la evolución de cada uno se verificó de modo totalmente independiente* (1947: 236).

En efecto, lo que hace Graebner en su libro es trazar esas líneas generales sobre el desarrollo de las cinco formas de cosmovisión señaladas, no como etapas, sino como orientaciones. No me detengo a exponerlas y me limito a abordar dos temas que expone Graebner: el pensamiento primitivo y el papel de las lenguas para develar la cosmovisión, tema éste al que dedica todo el capitulo IV. Sobre el *pensamiento primitivo,* en la conclusión Graebner asume, por una parte, la postura de la antropología cultural naciente y dice que los llamados «salvajes» han obrado así por tener, no una lógica o moral inferior, sino un entorno bastante desfavorable:

> Al pasar la mirada sobre las formas más remotas de concepción cósmica en el hombre, se presenta como cuestión primera y más importante la de si estas concepciones han sido engendradas todas ellas por formas iguales de pensamiento, o si estas formas, verdaderos fundamentos del conocer, han experimentado a lo largo de la evolución un cambio, una desviación. La hipótesis que a esas diversas concepciones corresponde una distinta constitución mental, ha sido rechazada muchas veces, desde que empezaron a florecer los estudios etnológicos, como un ultraje a nuestros hermanos negros…; se ha repetido con insistencia que el llamado «salvaje» está tan dotado de lógica y moralidad como la bestia blanca, y que si sus dotes no han hecho madurar los mismos frutos que entre nosotros, ha sido por razón de circunstancias especialmente desfavorables (1925: 211-212).

Pero, por otra parte, reconoce que *los investigadores serios casi no vacilan en afirmar que existe una diferencia esencial. La cuestión es saber en qué consiste. Vierkandt, Wundt, Preuss y también Lévy-Bruhl, han puesto de relieve síntomas importantes de diferencia.* De estos autores suele ser tenido por etnólogo a Lévy-Bruhl por sus obras *Las funciones mentales de las sociedades inferiores* (1910) y en *La mentalidad primitiva* (1922). Para Graebner la diferencia es la que hay entre la sustancia y el atributo:

> En el pensamiento primitivo, los atributos desempeñan un papel mucho mayor que entre nosotros; las sustancias, en cambio, un papel mucho menor. Los organismos humanos y animales son los que se conciben con más fuerza sustancial; y de aquí deriva, evidentemente, que estos organismos, principalmente los animales, sean representados con predilección en la plástica, de una manera bastante perfecta. Pero aun

> en estos seres, la facilidad con que cambian de figuras, la metamorfosis del hombre en animal sobre todo, y viceversa, revela menor firmeza de la forma sustancial. Lo que permanece son, por regla general, atributos, propiedades, maneras de acción… Por el contrario, el pensamiento lógico, propio de nuestra cultura superior, está caracterizado mucho más que otras cosas, por la delimitación sustancial y la determinación de conceptos… En cambio el concepto de causa, la necesidad de atribuir a todo una causa, aparece desde el principio desarrollado con toda fuerza y precisión (1925: 213).

En la misma conclusión Graebner recoge también el tema del origen de la filosofía, tema importante ante el cual la etnología ha tenido una postura bastante fluctuante, por formular no sólo respuestas distintas, sino preguntas diferentes. Por una parte, recuérdese la síntesis evolucionista de Tylor, que supone un primitivo que va reflexionando sobre su entorno para hallar una imagen del espíritu y de Dios cada vez más perfecta, y por otra, ya se verá la postura de materialistas culturales como Harris, para quien la cultura se explica mejor por la satisfacción de las necesidades materiales. Graebner dice, no sin cierto etnocentrismo indogermánico:

> Ya en las culturas más remotas significa la concepción teorética del mundo una proyección hacia fuera de los hechos que transcurren en la conciencia. Así resulta que la conducta práctica es el núcleo desde donde se forma la concepción cósmica. La razón práctica, aun desde el punto de vista histórico, es el a priori de la razón teorética. Y la sencilla consecuencia es que no existe un problema teorético de la concepción cósmica antes que la conciencia de la individualidad haya producido el problema práctico. El origen de la conciencia de la individualidad es el origen de la filosofía, o al menos de sus problemas. Está ya en las viejas culturas superiores. Pero la verdadera historia de la filosofía, la historia de las soluciones, está enlazada sobre todo con la historia de los pueblos indogermánicos. Ya he indicado la razón más importante de este hecho. Consiste en la capacidad que tienen estos pueblos –capacidad bien visible en el idioma– de mirar las cosas desde muchos puntos de vista, y de esa manera captar el problema ínsito en cada cosa. Ya los indios conocen no sólo el problema ontológico, sino también su íntima relación con la moral, y colocan a éste, con enérgica conciencia, en el centro. En el pensamiento griego se desarrolla consecuentemente por primera vez el con-

> cepto de sustancia, y con ello llega a la perfección el pensamiento lógico. Es más, los problemas morales son considerados bajo el mismo ángulo visual, como comprensibles y resolubles por conceptos… La conciencia romana del Estado concibe con más independencia los problemas morales; pero su propósito práctico de concebir el mundo como unidad, deja al fin solamente la forma vacía de esta unidad y el atomismo de los individuos. A esta preponderancia del individuo hace frente el movimiento religioso, pero principalmente el cristianismo. Pero también en lo profundo de su esencia yace la absoluta salvación del alma individual. Así es como ambos preparan el germanismo con su inopinada salvación del sujeto (1925: 218-219).

Pasando ya al tema de la *relación lengua-cosmovisión,* Graebner parte de que *todo el mundo está de acuerdo que la contraposición entre las formas más antiguas y modernas de lenguaje responde a una diferente manera de pensar y* presenta varios modos de catalogar las lenguas. Primero, en concretas (antiguas) y abstractas (modernas); después, el propuesto por Schmidt, en lenguas de prefijos y de sufijos (aunque haya lenguas como las indogermánicas que tienen ambos), según pongan *la determinación próxima del sustantivo, sobre todo el genitivo de posesión, detrás de la palabra determinada o delante* (1925: 117); y luego, el formulado por Wundt desde el punto de vista psicológico, en lenguas objetivas (el chino) y subjetivas (el árabe). Me limito al primer tipo: las lenguas concretas tienen varios términos para distintos usos de una misma planta y carecen del abstracto «planta», mientras que las abstractas no tienen o, al menos, quienes las hablan no conocen distintos términos, sino sólo el término general abstracto. Las lenguas concretas son propias de los primitivos, para quienes el concepto de sustancia queda en segundo plano y se destacan las propiedades; esto *se refleja idiomáticamente en el hecho de que las denominaciones más antiguas de las cosas son casi siempre determinadas propiedades características, sin que se acentúe nunca el concepto de especie* (1925: 113-116).

4.3. El origen de la idea de Dios en Schmidt

El padre Wilhelm Schmidt (1868-1914) nace en Hörde (Wesfalia), hace su carrera eclesiástica, estudia lenguas orientales en las Universida-

des de Berlín y de Viena y en 1890 ingresa en la Sociedad de Misioneros del Verbo Divino. Es profesor de etnología en distintos seminarios. En 1906 comienza a publicar la revista de etnología y lingüística *Anthropos* y en 1912 a organizar periódicas *Semanas de Etnología Religiosa.* Desde 1921 es profesor de etnología y lingüística en la Universidad de Viena. En 1924 hace en Roma una exposición misionera, cuyo mayor fruto fue la creación en 1926 del Museo Etnológico de Letrán, del que fue primer director. En 1932 crea, junto a Viena, el Instituto Anthropos, que se traslada, a raíz de la ocupación nazi de Austria, a Friburgo de Suiza, en cuya universidad Schmidt enseña entre 1939 y 1951.

Sus mayores influjos teóricos fueron de Lang, Ratzel, Frobenius y, sobre todo, Graebner. De Andrés Lang (1844-1912) recoge la crítica al animismo de Tylor. En su *Manual de historia comparada de las religiones* (1930), Schmidt dice:

> Lang perteneció en un principio por completo a la escuela de Tylor y no tuvo reparo alguno en aceptar una de sus afirmaciones: que el monoteísmo en todas partes había procedido únicamente de las formas inferiores de animismo. Cuando por primera vez en la lectura de un informe misionero tropezó con hechos que no armonizaban bien con esta teoría, fue de parecer que el respectivo misionero había incurrido en algún falso concepto. Pero cuanto más avanzaban sus estudios, tanto más casos de esta índole le salían al encuentro, con lo cual llegó al fin al convencimiento de la insostenibilidad de la tesis principal de la teoría de Tylor. Esta convicción la expresó claramente el año 1898 en su libro La formación de la religión. Fue tal el éxito obtenido que ya en 1900 apareció una segunda edición aumentada, y en 1909, la tercera (1947: 173-174).

Entre sus muchas obras destaca la monumental *Der Ursprung der Gottesidee* (El origen de la idea de Dios) (1926-1955, doce volúmenes), de la que Joseph Henninger, en el *Diccionario* de Sills, hace este resumen y juicio de conjunto, afirmando que recopila muchos datos:

> para sostener la teoría de que el Ser Supremo ocupa una posición tan elevada (comparada con los espíritus y otros seres de significación religiosa) en la religión de los cazadores y recolectores primitivos, que esta religión puede considerarse monoteísta. Ulteriormente, este monoteísmo persistió especialmente en la civilización de pastores nómadas, mientras que en los kulturkreise de los pueblos agricultores matrilinea-

> les y en las culturas totémicas de cazadores más avanzados, la figura del Ser Supremo fue eclipsada o suplantada por otras (por ejemplo, cultos de fertilidad, culto de los antepasados, magia). El propio totemismo era para Schmidt un fenómeno esencialmente social: destacó en particular su significación respecto a la exogamia del clan. Aunque el totemismo implica una cierta adoración del animal totémico, Schmidt no lo consideró como fenómeno religioso, como verdadera zoolatría (IX: 496)

En los tres capítulos finales de su *Manual de Historia Comparada de las Religiones,* Schmidt presenta cierta síntesis de las ideas de su obra monumental. Al analizar tanto las ideas de ésta como las de la síntesis, debe tenerse en cuenta que el *Manual,* escrito en alemán en 1930, tuvo pequeñas añadiduras y cambios, a medida que la investigación aportaba datos que Schmidt incluía en las reediciones o traducciones del mismo. Pasando ya a una breve reseña de los tres capítulos, en el XV se presenta la antigüedad y difusión del Gran Dios de la cultura primitiva, dándose muchos ejemplos de los pueblos etnológicamente más antiguos del mundo, según los criterios temporales de la Escuela de los Círculos Culturales. En el XVI, se analiza la naturaleza, las propiedades y el culto del Gran Dios de la cultura primitiva, que para Schmidt es un monoteísmo, pues:

> existe un número suficiente de tribus en que el carácter a todas luces monoteísta de su ser supremo aparece, aun macroscópicamente, con suficiente claridad. Así, por ejemplo, el ser supremo de la mayor parte de las tribus pigmeas por nosotros conocidas: los fueguinos, los primitivos bosquimanos, las tribus kurnai, kulin y yuin en Australia del sudeste; los pueblos del círculo ártico de cultura (excepto los korjakos), y casi todos los pueblos primitivos de Norteamérica (1947: 257).

Aunque muchas veces aparecen junto al ser supremo otros seres superiores, como éstos han sido creados, o reciben su poder o su misión de aquél, tal panteón, para Schmidt, debe ser tenido *como verdaderamente monoteísta y, por consiguiente, aquellos seres superiores tampoco merecen el nombre de dioses* (1947: 259). Schmidt aduce, en favor del monoteísmo, nuevos argumentos basados en el lugar de residencia del ser supremo, que suele ser el cielo y, menos veces, en el rayo o la tempestad; de su figura, que es algo inaccesible o una figura humana, pero diferente; de sus nombres, como padre, creador, cielo, viejo, aunque a veces no se le nombra y sólo se le señala con un gesto; de sus propiedades,

como eterno, omnisciente, omnipotente y bueno; de su relación con el orden moral; y del culto con que es honrado en la oración, el sacrificio y las ceremonias solemnes. Y al fin, en el capítulo XVII se analiza el origen y evolución del Gran Dios en la cultura primitiva. Pero antes, Schmidt señala qué funciones cumple el ser supremo del mundo primitivo, que es satisfacer las necesidades interiores humanas:

> Las necesidades racionales de causa hallan su satisfacción en el ser supremo como creador del mundo y del hombre. Las necesidades sociales adquieren su fundamento mediante la creencia en un ser supremo que ha fundado la familia y con ellos ha establecido deberes entre marido y mujer, padres e hijos, hermanos y parientes. Las necesidades éticas descansan en este ser supremo en cuanto que es legislador, guardián y remunerador del bien y el mal y él mismo está libre de toda mancha moral. Las necesidades afectivas de confianza, amor y gratitud son satisfechas por este ser supremo, que es padre y de quien procede sólo bien y todo el bien. Las necesidades de protección y entrega encuentran su satisfacción en este ser supremo, que es poderoso y grande sobre todos los seres… Sólo mediante esta imagen de dios se explica la fuerza de progreso de ¡a primera humanidad; y sus valiosas energías para el trabajo, para la responsabilidad, para el avance, para el sentimiento de socialidad de la humanidad, proceden de estas antiguas épocas. Tenemos, pues, aquí una religión importante, ricamente diferenciada y llena de energías, que desde un principio se presenta en toda una gran serie de tribus de la cultura primitiva (1947: 276-277).

Sobre el origen de la creencia en el Gran Dios, Schmidt no aceptatanto el principio de causalidad *(el pensamiento y la investigación puramente naturales, sean de orientación causal o final, no habrían podido, al parecer, dar razón de esa creencia universal y firme de los hombres más antiguos en la bondad inmutable unida a la pureza moral de su ser supremo)* (1947: 280), sino que habla de una «revelación» inicial de ese ser supremo, a través del progenitor-cabeza de la tribu, que a veces es una pareja. Y sobre la evolución de la creencia en el Gran Dios, Schmidt analiza los cambios de ella en la cultura ganadero-patriarcal, en la cultura agrario-matriarcal (con la agricultura descubierta por la mujer, *se formó, por un lado, un culto de la madre tierra, y por otro lado, una forma religiosa de mitología lunar, donde la luna fue concebida como mujer)* (1947: 284), en la cultura totémica-patriarcal y en las culturas secundarias y terciarias.

No puedo terminar, sin enjuiciar la Escuela de los Círculos Culturales y recurro, como a menudo, al juicio de otros historiadores de la disciplina. En el tema teórico-metodológico, Mercier (1966) señala la arbitrariedad que hay en la formación los círculos culturales. Pone el ejemplo de los pigmeos, que, para Schmidt, perpetúan uno de los tres círculos arcaicos, pero que, al ser estudiados por Schebesta, discípulo de Schmidt, mostraron una situación muy compleja, donde parecía poco cierta la persistencia de la cultura arcaica. Luego Mercier añade algo que recuerda las críticas que se hicieron a los esquemas evolucionistas, contra los que los difusionistas hicieron sus esquemas en nombre de la historia objetiva:

> Pero los demás círculos culturales, aquellos que no se advierten más que a través de las mezclas a que han dado lugar, son construcciones que dejan un amplio margen a la arbitrariedad y en las que la correlación «lógica» sustituye con frecuencia a la correlación histórica, susceptible de prueba. Muchas veces se decide el orden de su aparición, y de las consecuencias de la expansión por consideraciones a priori. Según los autores, el número de círculos y de su diferente composición, su composición y sus campos de influencias, no son definidlos del mismo modo. Desde este punto de vista, basta comparar los trabajos de F. Graebner, W. Schmidt y L. Frobenius. Obras atractivas, aunque densas, extraordinariamente ricas en datos pero que, salvo algunas conclusiones innegables porque se aplican a un campo limitado, podrían ser indefinidamente rehechas bajo formas diferentes (1969: 100).

Para Harris (1968), tal esquema era no sólo arbitrario, sino que no dejaba de ser evolucionista. Para él, *aplicando su falso método histórico cultural a la distribución contemporánea de los rasgos culturales, Graebner y Schmidt pretendían que eran capaces de reconstruir un número limitado de círculos culturales originales. Toda la historia del mundo podía así entenderse como la difusión de esos kreise* (1978: 333). Luego Harris resume la lista de los círculos de Schmidt, por ser el antropólogo que realmente influyó más de esta escuela, señalando cuatro grados de círculos mayores (primitivo, primario, secundario y terciario), en cada uno de los cuales hay varios *kreis* menores, como se vio en el esquema de Schmidt antes transcrito, para acabar diciendo que el rasgo:

> más sorprendente de este esquema es su evolucionismo. La sucesión de los «grados» no es ni más ni menos que la secuencia familiar de los «estados» que llevan desde los tipos de sistemas socioculturales de los cazadores recolectores, pasando por los tipos de horticultores y pastores hasta las civilizaciones complejas estratificadas. La significación evolucionista de los Kreise se ve todavía reforzada por el hecho de que Schmidt intentó asociar la secuencia de sus grados con las principales divisiones arqueológicas de la prehistoria europea… Es cierto que Schmidt no hizo ningún esfuerzo por disponer los tres Kreise del grado primario en un orden evolucionista; no sostuvo que el Kreis matrilineal hubiera evolucionado antes que los dos círculos patrilineales. Aparentemente los tres Kreise del estado primario coexisten y son resultado de sendas líneas separadas de evolución del estadio primitivo de cazadores y recolectores. Más, a pesar de esto, la secuencia incluye una amplia serie de transformaciones (1978: 333-334).

No puedo detenerme en el *memorable ímpetu* (como dice Harris que Schmidt respondió a las objeciones de Lowie) con que Harris polemiza con Schmidt, en el que puede encontrarse también la explicación *ad hominem* de que son dos antípodas en la visión de la cultura; uno es un materialista cultural y el otro postula cierta revelación inicial, de la que habla la teología católica, en una época cuando había tanto conflicto entre la religión y la ciencia. Pero, independientemente de esto, me parece más válido el argumento de la arbitrariedad y la insuficiencia de las pruebas en los distintos círculos culturales que su carácter evolucionista. Es indudable que el Difusionismo alemán, a pesar de la infinita información que reunió y de los ingeniosos métodos que ideó para probar objetivamente su tesis, no pudo lógralo, por ser un tema y una pregunta de muy difícil respuesta. Por eso, durante varias décadas, la antropología se olvidó de la pregunta sobre el origen.

Capítulo VI
Neoevolucionismo y ecología cultural

Aunque las debilidades empíricas del evolucionismo clásico y de su hermano gemelo el difusionismo, llevaron la disciplina hacía los estudios sincrónicos, como se vio en las criticas a dichos clásicos y se verá más en la segunda parte de este volumen, la importante pregunta de cómo evolucionan las culturas siguió preocupando a algunos antropólogos y fue replanteada en los años cuarenta con gran fuerza por Leslie E. White. Este capítulo, que si siguiera una estricta cronología de las obras, debería colocarse después del de la Escuela de Cultura y Personalidad, recoge el replanteamiento del Evolucionismo y de la aparición de la Ecología cultural. Por su ubicación temporal y académica, los autores que ahora presento conocen y usan, naturalmente, muchos enfoques, teorías y técnicas propias de la antropología cultural que expondré en la segunda parte de este tomo. De todos modos, como la temática fundamental de ellos es el evolucionismo, prefiero presentarlos en esta primera parte del libro. Pero, para no olvidar el contexto académico donde se mueven, me parece útil traer la visión de conjunto que Voget[1] ofrece de la antropología norteamericana a partir de los años cuarenta:

> El periodo de 1940 hasta la actualidad está caracterizado por una evaluación de los fines de la antropología a la luz de su historia y de sus logros. Esto ha producido tres importantes tareas intelectuales: 1) se somete a crítica el determinismo social y cultural, al mismo tiempo que crece el interés por explicar la variación y la relación de la variación con

1 Fred W. Voget, «The History of Cultural Anthropology» en John J. Honingmann (edit), *Handbook of Social and Cultural Anthropology* Chicago, 1973, Rand McNally and Company, pp. 1-88.

> la estructura; 2) se hacen intensos esfuerzos por rediseñar la antropología, abogando unos por una posición que podía calificarse de idealismo histórico, y otros, por colocar la antropología entre las ciencias de la conducta; la primera postura derivaba su impulso de la historia y de la lingüística, mientras que la última se inspiraba en las formulaciones matemáticas y estadísticas; 3) prolifera la especialización, produciendo orientaciones independientes hacia la aculturación, la antropología aplicada, la integración social y cultural, la etnohistoria, la antropología económica, la antropología jurídica y política y la antropología social. Todos estos desarrollos estaban interrelacionados y vindicaban un amplio piso intelectual. Se establecían nuevas relaciones con las disciplinas afines, incluyendo la introducción de nuevas técnicas: análisis formal de acuerdo a las reglas de la lógica; formulaciones matemáticas de lógica simbólica, probabilidad estadística, uso de modelos con fines heurísticos, textos sicológicos, escalogramas, etc. El resultado mostraba un sofisticado interés por el rigor metodológico y por los supuestos básicos en los que descansaban los métodos y las clasificaciones. En resumen, la antropología se hizo más teórica; llenando un vacío en su campo que ha sido el blanco de la crítica de los estudiosos más sofisticados, tanto Kluckhohn como los sociólogos (1973: 18).

Voget sostiene, además, que las avancen teóricos y metodológicos de la disciplina antropológica permitió *la revisión y reevaluación de viejos problemas en áreas que antiguamente fueron dejadas en barbecho,* como el del evolucionismo cultural. Debe recordarse que, si la antropología norteamericana nació con el evolucionismo de Morgan, éste fue abandonado, no sólo por ser sólo una *historia conjetural,* según la feliz expresión de Radcliffe-Brown, sino porque había que comenzar por una historia particular de las sociedades, como lo propone Boas en su conocido artículo "Las limitaciones del método comparativo". Por eso, ahora, tras varias décadas de aplicar el nuevo paradigma, parecía posible replantear el viejo tema del evolucionismo cultural, aunque fuera con menor ambición que en la segunda mitad del siglo XIX. Dice Voget:

> El nuevo interés en las posibilidades antropológicas permitió una revisión del pasado de la antropología, la reevaluación de viejos problemas en áreas que antiguamente fueron dejadas en barbecho y nuevas perspectivas aplicadas a la evolución cultural, a la historia, a la antropología, a la cultura y a la ecología. En este proceso proliferaron inevitablemente

> teorías ambiguas y contradictorias, y las líneas de ruptura en las posturas teóricas se hicieron más agudas, por ejemplo en el tradicional conflicto del materialismo económico con la postura idealista… Durante este período la imagen de la antropología como ciencia unificada también se puso en revisión… y el papel de la antropología en un mundo que cambiaba rápidamente fue debatido a la luz de la objetividad científica y de la neutralidad (1973: 18).

Como dije, el iniciador del neo evolucionismo fue White, por más que él rechazara la expresión de neo evolucionista y quisiera retornar simplemente a Tylor y a Morgan. Se puede hablar de cierta comunidad temática, teórica y aun institucional en la Universidad de Michigan de los tres antropólogos de este capítulo. White presenta una teoría evolutiva de la sociedad basada en la energía disponible, cuya segunda etapa es la revolución agrícola; Childe distingue entre la revolución agrícola de secano (revolución neolítica) y la aparición del regadío (revolución urbana); y Steward estudia la evolución en las sociedades de regadío y es considerado, al mismo tiempo, iniciador de la ecología cultural.

1. Leslie A. White (1900-1975)

Este antropólogo americano nace en Salida (Colorado) y muere en Lone Pine (California). Parecía tener vocación de físico, pero, a raíz de la primera guerra, donde descubrió que lo que se enseñaba sobre la sociedad estaba equivocado, decidió estudiar ciencias sociales. En 1919 estudia historia y política en la Universidad de Louisiana, pero dos años después marcha a la de Columbia, donde obtiene la maestría en sicología, y en 1925 a la de Chicago, donde comienza en sociología y termina en antropología. Entre los discípulos de Boas que son maestros de White, hay que citar en Columbia a Goldenweiser y en Chicago a Sapir, bajo cuya influencia hizo su primer trabajo de campo entre los Indios Pueblos Acoma. Una vez obtenido el doctorado en 1927, White es profesor de sociología y antropología en la Universidad de Búfalo. Para Bohannan y Glazer:

> Su orientación hacía la antropología había seguido el enfoque antievolutivo de Franz Boas, y la mayoría de lo que leyó antes de su doctorado era de la escuela boasiana, con una especial influencia de Primitive So-

> ciety de Robert Lowie. Su conversión hacia el evolucionismo empezó cuando tuvo dificultad de exponer y defender las teorías de Boas en sus ciases… White y sus alumnos trabajaron en la cercana reserva Séneca, lo que le llevó a leer Leaguc oí the Iriquois de Morgan. Fascinado, leyó toda la obra de Morgan más profundamente de lo que lo había hecho y ello le llevó a otros evolucionistas tempranos. El paso final de su conversión fue una gran gira por Rusia y Georgia en 1929, cuando leyó a Marx y a Engels, y se interesó por lo que decían sobre la naturaleza y desarrollo de la civilización (1992: 346).

En 1930 es nombrado profesor asociado de la Universidad de Michigan, donde sucede a Julián Steward y es maestro de Elman R. Service, Marshall Sahlins y Melvin Harris. Jamin[2] ofrece otros datos de interés para la biografía de White. En Michigan *no será profesor titular hasta 1943; su materialismo y su anticlericalismo le había valido la hostilidad de las autoridades religiosas locales que habían intervenido ante el presidente de la universidad.* La falta de confianza de parte de las autoridades académicas nacía también de la crítica de White a la obra de Boas y de su afán polémico y puede decirse que *hasta después de la guerra sus tesis serán reconocidas, si no aceptadas.* En 1964 es presidente de la *American Anthropological Association* y en 1970 se jubila.

En las obras de White hay como tres etapas. La primera comprende monografías sobre sus trabajos de campo entre los indios del suroeste de Estados Unidos, *The Acoma Indians* (1932), *The Pueblo of San Felipe* (1932), *The Pueblo of Santo Domingo, New México* (1935) y *The Pueblo of Santa Ana, New México* (1942). La segunda comprende sus estudios sobre la vida y obras de Morgan, como *Extracts from the European Travel Journal of Lewis H. Morgan* (1937) y *Pioneers in American Anthropology: the Bandelier-Morgan Letters. 1873-1883* (1940, 2 vol.). Y la tercera, que es la más importante, está formada por sus dos libros más ambiciosos: *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización* (1949) (Buenos Aires, 1964, Paidós) y *The Evolution of Culture. The Development of Civilization to the Fall of Rome* (1959, 4 vol.).

---

2 Jean Jamin, en artículo sobre White en *Dictionaire de l'ethnologie e de l'antrhopologie,* Paris, 1966, Presses Universitaires de France, edit. Fierre Bonte y Michel Izard, pág. 745.

Es útil recordar también tres artículos clásicos. El primero, «Diffusion vs. Evolution: an Antievolucionist Fallacy» (1945) apareció en *American Anthropologist* (47: 339-356) y es un clamor para retomar el tema del evolucionismo; el segundo, «The Concept of Culture» (1959), publicado en la misma revista (61: 227-251), es una nueva definición de cultura y ha sido incluido por Kahn en *El concepto de cultura: textos fundamentales* (Barcelona, 1975, Anagrama, pp. 129-155), y el tercero, expone el concepto de «Culturología», en el *Diccionario Internacional de las Ciencias Sociales* (1968) de Sills (III: 314-317). Service, en su artículo necrológico sobre White,[3] hace este juicio global:

> Es necesario establecer una importante distinción entre sus dos mayores teorías que él mismo siempre observó, pero que de alguna manera se han enredado en la cabeza de muchos antropólogos: culturología, la ciencia de la cultura tal como él la presentó, no es la misma cosa, ni aun implica ninguna conexión con sus ideas sobre la evolución cultural. Una comparación de sus dos obras teóricas más importantes, La ciencia de la cultura y La evolución de la cultura, lo aclarará. El sintió que su mayor contribución había sido, no una teoría evolucionista, sino culturológica, y él tuvo una gran satisfacción cuando por fin el concepto conquistó el Diccionario Internacional de Weebster y cuando escribió los artículos para la Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales (1968c) y para la décima quinta edición de la Enciclopedia Británica (1974a).

White sentía desagrado, al ser clasificado habitualmente en el triunvirato del «neo-evolucionismo» con Childe y Steward. El veía poca semejanza entre su trabajo y el de ellos e insistía a menudo en que su pensamiento sobre la evolución no era «neo», ni «difería un ápice en principio de lo expresado en la Antropología de Tylor en 1881» (1959, The Evolution of Culture, IX). Su afirmación más alarmante e inesperada de esto ocurrió espontáneamente, al comenzar su discurso con ocasión de habérsele otorgado en 1959 la Medalla Viking. Había sido presentado como «neo evolucionista», en el supuesto de que por tal razón se le otorgaba la medalla, pero él expresó inmediatamente su protesta.

Los primeros estudiantes de White estábamos excitados por su posición contra el anti evolucionismo imperante en antropología. Espe-

3 Elman R. Service, *American Anthropologist.* 1976: 612-616.

rábamos anhelantes su positivo ofrecimiento de una teoría evolucionista en antropología, pero su único libro sobre este tema, The Evolution of Culture, no apareció hasta 1959, veinticinco años después de haber sido mencionado por primera vez y eso había defraudado las esperanzas de muchos. No fue escrito en su acostumbrado estilo chispeante y contenía un mensaje más funcionalista que evolutivo. El se dio perfecta cuenta de cómo el libro parecía ser un anticlímax, tras aquellos años de clamar en favor del evolucionismo y así llegó a escribir: «Hace unas pocas décadas que los opositores del anti evolucionismo tenían que pelear contra una serie de proposiciones, destinadas a refutar la teoría evolucionista, tales como 'los hechos del difusionismo niegan el evolucionismo', 'la teoría del evolucionismo es un préstamo de la biología y se adaptó a los fenómenos de la cultura', 'los australianos tenían una tecnología primitiva, pero un sistema social avanzado', etc. Los oponentes a esta teoría tenían que adaptarse a las proposiciones propuestas por los antievolucionistas boasianos y por eso se restringían en su meta y perspectiva (1976: 6l3s.).

Es decir, White trata de defenderse diciendo que los boasianos, al dominar el campo antropológico, ponen las reglas del juego y obligan a los nuevos o viejos evolucionistas a empezar por responder los argumentos antievolucionistas, lo que limita su dinamismo y posibilidades expresivas. Paso a recoger los aportes de White, su culturología y su teoría evolucionista, que él presenta como retorno a Tylor y Morgan, respectivamente.

1.1. La ciencia de la cultura o culturología

En 1949 White decide reunir y sistematizar un conjunto de sus artículos, publicados en distintas revistas entre 1938 y 1948 sobre la cultura. Así nace *La ciencia de la cultura,* libro que tiene cuatro partes (ciencias y símbolos, hombre y cultura, energía y civilización, y culturología) y que recoge las ideas básicas del pensamiento de White. Sin embargo, para presentar el primer aporte, me apoyo en su artículo de 1959, donde presenta el objeto de la antropología, como lo dice expresamente sin *ninguna novedad* y sin ningún *corte violento con la tradición antropológica,* sino retornando a la *tradición establecida por Tylor y continuada 'en la*

práctica por numerosísimos antropólogos hasta nuestros días (1974: 155). Para ello parte de una conocida paradoja:

> No existe virtualmente antropólogo cultural alguno que no tenga por firmemente establecido que el concepto central y básico de su disciplina es el concepto de cultura. A este consenso mínimo se yuxtapone, sin embargo, una absoluta falta de acuerdo en lo que al contenido de este término se refiere (1974: 129).

Luego White, tras analizar varios conceptos de cultura, como los de Tylor (1871) y de otros autores recogidos por Kroeber y Kluckhohn (1952), dice que hay *una clase de fenómenos, de enorme importancia para el estudio del hombre, para el que la ciencia aún no tiene nombre: es la clase de cosas y acontecimientos que consisten en (o dependen de) la simbolización* (1974: 133), por ejemplo, una palabra, un hacha de piedra, un fetiche, evitar la madre de la esposa, etc. A estos fenómenos sin nombre, White, a pesar de ser consciente del riesgo de acuñar nuevos términos, los llama *symbolate* (que puede traducirse por simbolados o quizás simbolemas), pues, si lo que resulta de aislar es *aislado,* lo que resulta de simbolizar puede llamarse *simbolado* (1974: 135). Para White, la capacidad de usar símbolos está en la base de todo comportamiento humano y de toda civilización. Por eso, en el capítulo segundo de *La ciencia de la cultura* escribe:

> Toda conducta humana se origina en el uso de símbolos. Fue el símbolo que transformó nuestros antepasados antropoides en hombres y los hizo humanos. Todas las civilizaciones han sido generadas y son perpetuadas, sólo por el empleo de símbolos. Es el símbolo que transforma un infante de Homo Sapiens en un ser humano; los sordomudos que crecen sin el uso de símbolos no son seres humanos. Toda conducta humana consiste en el uso de símbolos o depende de tal uso. La conducta humana es conducta simbólica; la conducta simbólica es conducta humana. El símbolo es el universo de la humanidad (1964: 41).

Volviendo al artículo de 1959, para White, simbolizar es otorgar cierto sentido a hechos o cosas y la forma cómo tal otorgamiento es captado por otros; pone el ejemplo del agua bendita, cuya sacralidad es otorgada por la bendición del sacerdote y que es percibida como sagrada por los que la usan para obtener favores de Dios. White continua su análisis diciendo: *todas estas cosas-y-acontecimientos-dependientes-del-*

simbolizar pueden considerarse en diferentes contextos: astronómico, físico, químico, anatómico, fisiológico, psicológico y cultural, en los que se convierten sucesivamente en fenómenos astronómicos, físicos, químicos, anatómicos, fisiológicos, psicológicos y culturales. Toda cosa y acontecimiento que dependen del simbolizar dependen igualmente de la energía solar que sustenta la totalidad de la vida de este planeta: este es el contexto astronómico. Ahora bien, estos acontecimientos y estas cosas pueden… también ser considerados en términos de su relación con los organismos humanos, es decir, en un contexto somático. E incluso en un contexto extrasomático, es decir, en términos de su relación con otras cosas y acontecimientos más que con los organismos humanos (1974: 134).

Aunque White no aclara por qué utiliza el término somático, que significa corpóreo, en vez de psico-somático, que expresa mejor la totalidad del organismo humano, añade que, cuando tales cosas y acontecimientos se interpretan en un contexto somático, pueden denominarse *conducta humana* y la ciencia respectiva *psicología,* mientras que cuando se interpretan en un contexto extrasomático, pueden denominarse *cultura* y la ciencia respectiva *culturología.* Para justificar la distinción, White recuerda que es similar a la que hacen los lingüistas desde Ferdinand Saussure entre *parole y langue, habla y lengua;* el *habla* se refiere a cómo las palabras son pronunciadas, a su significado, a las actitudes del hablante y del oyente frente a ellas, y la *lengua* se refiere a cómo las palabras se relacionan unas con otras, relación que es estudiada por la fonética, la fonología, la gramática, etc.

Al fin, White define la cultura como *la clase de cosas y acontecimientos que dependen del simbolizar, en cuanto son consideradas en un contexto extrasomático,* definición que permite rescatar *a la antropología cultural de las abstracciones intangibles, imperceptibles y otológicamente irreales a las que se había encadenado y le proporciona un objeto real, sustancial y observable* (1974: 139). Pero, ¿por qué la antropología debería definir su objeto por el contexto y no por la cosa en sí? White responde:

> Lo que el científico intenta es hallar la inteligibilidad de los objetos observados, y muy frecuentemente el nivel de significación de los fenómenos se encuentra precisamente en el contexto en que estos aparecen y no en ellos mismos… Un hombre es un hombre, no un esclavo. Un hombre

> se convierte en un esclavo cuando entra en un determinado contexto… Una vaca es una vaca, pero puede convertirse en dinero, en comida, en potencia mecánica o incluso en objeto de culto (India) según el contexto (1974: 140).

Es decir, parece que White insiste en que el objeto de la ciencia de la cultura no son las esencias (lo que son las cosas en sí), sino las relaciones, aunque no las relaciones con la persona (conducta humana), sino las relaciones entre sí (cultura). Pero, para White el *locus* de la cultura, o sea dónde se ésta manifiesta en el espacio y en el tiempo, es triple: *a) en los organismos humanos, en forma de creencias, conceptos, emociones y actitudes; b) en el proceso de interacción social entre los seres humanos; y c) en los objetos materiales (hachas, fábricas…) que rodean a los organismos humanos integrados en las pautas de interacción social.* Para White, no hay contradicción, pues él no dice que las cosas y los acontecimientos se den fuera del organismo humano, sino que se consideran en un contexto extrasomático (1974: 140).

Después de ver el objeto de la ciencia de la cultura o culturología, es útil recoger lo que sobre ésta dice White en su artículo del *Diccionario* de Sills (III: 314-317). Allí define la culturología como:

> aquella rama de la antropología que estudia la cultura (instituciones, tecnologías, ideologías) como un orden de fenómenos independientes, que está organizado con arreglo a sus principios propios y obedece a sus propias leyes. El proceso cultural se considera autosuficiente y autodeterminado. Las variaciones en la cultura son explicadas en términos culturales y no en términos biológicos o psicológicos (3: 314).

Para White, la culturología no nace hasta que se cuenta con un concepto de cultura válido; aunque los pueblos son conscientes de sus diferencias, ni siquiera los griegos tuvieron un término equivalente a cultura. Tylor (1871) da una primera definición de cultura, que conserva su vigencia; así cultura es el término para designar a la conducta que diferencia al hombre de las demás especies (lenguaje, códigos de ética, instituciones, etc.), que se basa en su *capacidad de simbolizar.* White muestra que la culturología no es otra cosa que la antropología, aunque antes la había llamado rama de la misma, observando que los hechos culturales se han estudiado científicamente de cuatro modos (temporal

o intemporal, particularizador o generalizador), de cuyo cruce surgen cuatro enfoques: particularizador temporal (las escuelas históricas de Graebner, Elliot Smith y Boas) e intemporal (la etnografía descriptiva), y generalizador temporal (el evolucionismo de Tylor y Morgan) e intemporal (el funcional-estructuralismo de Malinowski y Radcliffe-Brown). Así concluye que *la culturología aplica estos cuatro métodos al estudio de los fenómenos culturales* (3: 316).

1.2. Teoría evolutiva de la cultura

White aborda este tema en el capítulo 13 de su primer libro (1949), aunque lo amplía en su segundo libro (1959), donde comienza por afirmar que es evolucionista como los del siglo XIX;

> Mas permítasenos decir, y con el mayor énfasis, que a la teoría expuesta aquí no se le puede llamar con exactitud «neo evolucionismo», término propuesto por Lowie, Goldenweiser… y otros. Neoevolucionismo es un término que induce a error; se usa para sugerir que le teoría de la evolución es hoy cosa diferente de la teoría de hace ochenta años. Rechazamos esa idea. La teoría de la evolución expuesta en esta obra no difiere en principio ni un ápice de la expresada en la Anthropology de Tylor en 1881, aunque por supuesto el desarrollo, la expresión y demostración de la teoría pueda diferir y difiere en algunos puntos. Neolamarckismo, neoplatonismo, etc., son términos válidos; neogravitacionismo, neoerosionismo, neoevolucionismo, etc., no lo son (White 1959b, p. IX) (citado por Harris 1978: 550).

Volviendo a su primer libro, allí dice claramente que quiere esbozar *la evolución de la cultura a partir de un nivel antropoide basta llegar a los tiempos presentes,* para lo cual considera *la raza humana –el hombre– como una sola y,* además, *todas las varias culturas o tradiciones culturales como una sola: la cultura de la humanidad* (1964: 338). Para ello, White distingue en la cultura tres subsistemas: el *tecnológico,* compuesto por los instrumentos materiales y técnicos con los que el hombre está articulado con su hábitat natural; el *sociológico,* compuesto por las relaciones interpersonales que se traducen en pautas de conducta (familiar, económica, política, ética, religiosa, etc.); y el *ideológico,* compuesto por ideas, creencias y conocimientos que se expresan en el lenguaje hablado

o simbólico, como saber popular, mitología, literatura, ciencia, filosofía, teología, etc. ¿Cómo se relacionan los tres subsistemas? Para White:

> Los papeles desempeñados por los varios subsistemas que componen el proceso cultural considerado como un todo, no son de ningún modo iguales. El papel principal está a cargo del sistema tecnológico. Tal cosa es, por supuesto, de esperar; no podría ser de otra manera. El hombre como especie animal, y por tanto la cultura como un todo, depende de los medios materiales y mecánicos de ajuste que emplea para adaptarse al medio natural circundante… Un sistema social es una función de un sistema tecnológico… Hay un tipo de filosofía propio de cada tipo de tecnología… Un sistema cultural lo podemos imaginar como formado por una serie de tres estratos horizontales: la capa tecnológica en el fondo, la filosófica arriba y el estrato sociológico en la posición media. Estas posiciones expresan el papel que cada uno de ellos desempeña en el proceso cultural… El factor tecnológico es, por tanto, el determinante de un sistema cultural considerado como un todo. Determina la forma de los sistemas sociales, y tecnología y sociedad determinan juntas el contenido y la orientación de la filosofía. Naturalmente, ello no equivale a decir que los sistemas sociales no condicionan el funcionamiento de las tecnologías, o que los sistemas sociales y tecnológicos no son influidos por las filosofías. Es una suerte de dependencia claramente manifiesta. Pero condicionar es una cosa; determinar, algo completamente diferente (1964: 338-340),

Sin embargo, White no se detiene en dar una definición operativa de *condicionamiento y determinación* que silva para analizar y probar empíricamente su ambiciosa tesis sobre la relación que afirma entre los niveles tecnológico, sociológico e ideológico de todas las sociedades del tiempo y del espacio; pero introduce el tema de *la energía* como indicador del desarrollo cultural. Siendo la cultura un mecanismo para dotar al hombre de los medios para satisfacer sus necesidades y siendo necesaria la energía para ello, White sostiene que *la función primordial de la cultura es la de embridar y dominar la energía a fin que pueda ser puesta al servicio del hombre* y que en toda cultura hay que distinguir tres factores: *1) la cantidad de energía aprovechada anualmente per cápita, 2) la eficiencia de los medios tecnológicos con los cuales la energía es encauzada y puesta a trabajar, y 3) la magnitud de la producción de bienes y servicios que satisfacen necesidades humanas,* para formular la ley básica de la

evolución: Si *se suponen* constantes los demás factores, la cultura evoluciona a medida que aumenta la cantidad de energía aprovechada anualmente per cápita, o a medida que aumenta la eficiencia de los medios instrumentales usados para poner a trabajar la energía *(1964: 340-341)*.

Luego White trata de aplicar esta ley al desarrollo global de la humanidad, que divide en tres etapas, separadas por dos revoluciones, la agrícola y la industrial. La primera es la que emplea la *energía humana,* es decir el esfuerzo físico humano, aunque se comience a utilizar ya en pequeña escala la energía del viento, el agua y el fuego; en esta etapa el desarrollo es mínimo (White la compara con el salvajismo de Morgan), como lo muestran las culturas paleolíticas de Europa y las actuales culturas de los tasmanios o fueguinos. La segunda etapa emplea la *energía procedente de la revolución agrícola,* que resulta de domesticar plantas y animales, que Childe llama revolución neolítica. Dice White:

> Se podía esperar por lo tanto un gran progreso en el desarrollo cultural como consecuencia del enorme aumento producido en la cantidad de energía aprovechada y manejada anualmente merced a las artes agrícolas y pastoriles. Y tal fue exactamente lo que pasó. Los testimonios arqueológicos dan plena fe de nuestra teoría sobre este punto. Unos pocos millares de años luego de la inauguración de las artes de domesticación y cultivo, las grades civilizaciones de la antigüedad, de Egipto, la Mesopotamia, India, China y, en el nuevo mundo, en México, América Central y los altiplanos andinos, entraron rápidamente en existencia. Luego de centenares de millares de años de un desarrollo relativamente lento y escaso, ocurrido durante los tiempos paleolíticos, la cultura dio un gran salto adelante bajo el ímpetu de las aumentadas fuentes de energía ofrecidas por la agricultura y la ganadería (1964: 344).

La tercera etapa emplea la *energía procedente de la revolución industrial,* que se inicia con la máquina de vapor y el motor de combustión interna. White añade que, antes que el desarrollo cultural basado en las energías existentes se hubiera consumado, se descubrió la energía atómica *(Por primera vez en la historia cultural se había logrado obtener energía de una fuente ajena al sol. Todavía no se ha producido ningún avance cultural mediante la utilización de esta nueva forma de energía como fuente de fuerza motriz industrial)* (1964: 346).

Como siempre, termino la presentación de este autor con breve juicio. Se han señalado en la obra de White cuatro méritos: promover el retorno a los padres fundadores, Tylor y Morgan; tratar de explicar la autonomía de la «culturología»; replantear la pregunta sobre la evolución de la sociedad, que es importante para una disciplina que es también diacrónica; y librar al progreso de especulaciones evolutivas con un indicador medible empíricamente, la energía. Sin embargo, es fácil hacer otros tantos cuestionamientos a dichos méritos. Uno, Tylor y Morgan, a pesar de sus discutibles teorías evolutivas, tenían asegurado un puesto en la antropología. Dos, la culturología, que es un neologismo innecesario y, una vez aceptado, tuvo poca fortuna en la ciencia, recuerda demasiado como concepto al determinismo cultural de Kroeber. Tres, es útil estudiar la evolución de la sociedad con las matizaciones de Childe, Steward y otros neoevolucionistas, pero resucitar el viejo discurso universal evolutivo que pretende White no parece llevar a ninguna parte.[4] Cuatro, es indudable que no es fácil medir el progreso por medio

4 Sin embargo, hay autores como Harris que no creen que White sea un evolucionista unilineal, frente al evolucionismo multilineal de Steward. En *El desarrollo de la teoría antropológica* (1968) considera a White y Childe evolucionistas multilineales. Por ejemplo, del primero dice Harris que ***The evolution of Culture*** *de White es en todos los aspectos el equivalente moderno de la* ***Antient Societv:*** *la única diferencia es la puesta al día departe de la etnografía y la mayor coherencia de la perspectiva materialista cultural. White ha rechazado explícitamente los intentos de Steward de «introducir falsas divisiones en la mansión del evolucionismo «(1959a, p. 125). Programáticamente por lo me nos, White profesa todas las variedades del evolucionismo propuestas por Steward: «De lo anterior se sigue que la cultura puede ser considerada como una y como simple, como un sistema que lo incluye todo -la cultura de la humanidad como un todo- o como un número indefinido de subsistemas de dos tipos diferentes: 1) las culturas de los diferentes pueblos o regiones, y 2) las subdivisiones de la cultura, tales como escritura, matemática, moneda, metalurgia, organización social, etc. Igualmente, la matemática, el lenguaje, la escritura, la arquitectura, la organización social pueden ser también consideradas como unas o como múltiples: se puede estudiar la evolución de la matemática como un todo o se pueden distinguir en ella una serie de líneas de desarrollo. En consecuencia, las interpretaciones evolucionistas de la cultura serán, a la vez, unilineales y multilineales. El primer tipo de interpretación es tan válido como el segundó: cada uno de ellos implica al otro» (White 1959b, pp. 30s)* (1978: 557).

del empleo de energía y es más difícil todavía probar de modo general que el nivel tecnológico sea el determinante.

2. Vere Gordon Childe (1892-1957)

Es un arqueólogo prehistórico que, por su trabajo y por sus enfoques, se identificó él mismo y es considerado como antropólogo. Nace en Sidney (Australia) y muere cerca de dicha ciudad natal por un accidente de alpinismo. Inicia su carrera universitaria en Sidney y, de 1914a 1916, la culmina en Oxford, graduándose con una tesis sobre *Indoeuropean Elements in Prehistoric Greece*. Tenía mucha preocupación social de enfoque marxista y así, al regresar a su país, se dedica a la actividad política. Pero, en 1921 vuelve a Europa, visita varios países del este y centro del continente y se queda en el Reino Unido. Allí publica *The Dawn of European Civilization* (1925), para acabar con la tesis de la superioridad de las culturas orientales y demostrar, con la paciente comparación de restos arqueológicos, que el pasado «bárbaro» europeo es necesario para la comprensión del desarrollo de la civilización occidental. Judith M. Treistman escribe, en su artículo sobre Childe del *Diccionario* de Sills:

> De esta manera desarrolló métodos de clasificación y exposición arqueológica que han sido utilizados hasta la década de 1960. Manejó grandes cantidades de datos publicados, incluida la obra poco conocida de arqueólogos de la Europa Oriental, y fue analizando conjuntos de objetos asociados, identificándolos como «culturas». Después intentó establecer una cronología relativa de la aparición, las migraciones y la desaparición de estas culturas, basándose en parte en las técnicas de ordenación de fechas y en parte también del reconocimiento intuitivo de las semejanzas estilísticas, pero atendiendo siempre a la equivalencia funcional (III: 339).

Se ha dicho que, aunque mucha información recogida en esta obra ha sido ya superada por las nuevas excavaciones y las nuevas técnicas de medir el tiempo, como la del carbono 14, sin embargo mucha información se reunió para responder a preguntas planteadas por Childe. Este, por su orientación marxista, concibe las «etapas de la historia» como «clases de economías», que se ordenan cronológicamente en función del progreso, definido como eficacia tecnológica en la extracción

y la distribución de los medios de subsistencia. Por otra parte, Childe rechaza la visión unitaria y holística de la historia y presenta distintos «ciclos» de desarrollo local y adaptación, que forman el mosaico de la civilización europea.

En 1927 es profesor de arqueología prehistórica en la Universidad de Edimburgo, donde está veinte años, y después es nombrado director del *Instituto of Archeology* de Londres, cargo que ocupa hasta su jubilación. Childe es un escritor prolífico y ha sido muy traducido a distintas lenguas, aunque no todos sus libros tienen el mismo interés para la antropología, que estudia más los procesos culturales que el desarrollo prehistórico de las culturas. Sus principales obras son: 1935 *New Light on the Most Ancient East,* que se refiere a Egipto, Mesopotamia e India y que se ha traducido come *Nacimiento de las civilizaciones orientales* (Barcelona, 1976, Península), 1936 *Man Makes Himself.* traducida como *Los orígenes de la civilización* (México, 1981, Fondo de Cultura Económica), 1942 *Qué sucedió en la historia* (Buenos Aires, 1972, La Pléyade), 1945 *Progreso y arqueología* (Buenos Aires, 1960, Dédalo), 1947 *Teoría de la historia* (Buenos Aires, 1971, La Pléyade), 1951 *La evolución social* (Madrid, 1973, Alianza), 1956a *Piecing Together: the Interpretation of Archeological Data,* traducida como *Reconstruyendo el pasado* (México, 1958, Universidad Nacional Autónoma de México), 1956b *Introducción a la Arqueología* (Barcelona, 1972, Ariel) y 1956c *Sociedad y conocimiento* (Buenos Aires, 1958, Ed. Galatea-Nueva Visión).

Entre estas obras hay algunas que son propiamente de arqueología (1945 y 1956a y 1956b), otras, que estudian la evolución de ciertas sociedades (1925 y 1935) y otras, que estudian la evolución de la sociedad en general con una tesis multilineal (1936, 1942 y 1951), que son la razón de ocupar un lugar en la historia de la antropología. Antes de analizar este aporte de Childe a nuestra disciplina, recojo el juicio global de Triestman en Sills:

> Aportó a la arqueología una apreciación humanista de las conquistas del hombre a lo largo de los siglos e intentó estudiar los progresos histórico-culturales. Con ese fin se identificó expresamente como antropólogo e insistió en que los restos de los utensilios fuesen tratados como productos de la condición socio-cultural humana… Tenía plena conciencia

> de la interconexión de las instituciones sociales y se interesó especialmente por la relación del proceso tecnológico con la estructura social. El evolucionismo del Childe no era universalista; su objeto era explicar los cambios y puso de relieve el ritmo desigual del «progreso» cultural, concepto que Childe asoció al nacimiento de la civilización…
> Probablemente fue Childe el último arqueólogo capaz de moverse libremente por una extensión tan amplia de la historia primitiva del mundo, aun cuando el valor de su obra se ve disminuido por la insuficiencia de sus conocimientos sobre la prehistoria del Nuevo Mundo…
> Childe se entregó apasionadamente a la investigación, buscando en los hechos históricos la confirmación de su creencia en la racionalidad e inteligibilidad del proceso del hombre, que es un progreso en el que «ninguna ola desciende al nivel de la precedente, sino que cada cresta supera a la anterior» (1942). Creía que el modelo histórico marxista era el más adecuado para explicar los testimonios arqueológicos del pasado del hombre. Childe fue profundamente individualista y mantuvo un alto nivel de objetividad en su obra y en su crítica; al igual que muchos intelectuales de su tiempo, manifestó su desaliento ante la institucionalización rígida y dogmática del marxismo, por considerarla un obstáculo para el desarrollo de la ciencia (III: 339).

La evolución multilineal de la historia

Aunque Childe matiza su pensamiento en sus sucesivas obras, a medida que la arqueología y la prehistoria aportan nuevos conocimientos sobre la evolución de las sociedades, ya en *Los orígenes de la civilización* (1936) hace una primera formulación de la evolución cultural de la sociedad, que completa, sobre todo, en *Qué sucedió en la historia* (1942) y *La evolución social (*1951). Para exponer su pensamiento voy a basarme sobre todo en la primera obra, aunque tomaré algunos puntos de las otras dos. En los nueve capítulos de *Los orígenes de la civilización.* Childe sostiene que la sociedad ha tenido tres revoluciones, que son la agricultura (revolución neolítica), la agricultura de regadío (revolución urbana) *y* la ciencia (revolución en el conocimiento humano). En los tres primeros capítulos de dicha obra Childe da cuatro fundamentos de su teoría. En primer lugar, dice que en el siglo XIX el progreso *era aceptado como un hecho,* aunque, después de la primera guerra mundial y la consiguiente crisis, *han surgido muchas dudas de la realidad del*

«progreso» (1965: 9) y así los estudiosos han acudido a la historia para entender mejor el progreso.

En segundo lugar, recuerda la explosión demográfica inglesa con la revolución industrial, cuando el número de habitantes casi se duplica en medio siglo, pasando de 16 millones en 1801 a 27 en 1851, y decide analizar las revoluciones de la historia humana, que producen una similar explosión demográfica. En efecto, Childe quiere:

> discernir otras «revoluciones» ocurridas en las edades primitivas de la historia humana… por un cambio de dirección, hacia arriba, de la curva de población. Deberemos juzgarlas con arreglo a la misma norma. El principal propósito de este libro consiste en examinar la prehistoria y la historia desde este punto de vista. Es de esperar que la consideración de estas revoluciones, tan remotas que es imposible que nos produzcan irritación o entusiasmo, pueda servir para vindicar la idea del progreso, en contra de los sentimentales y de los místicos (1965: 25).

En tercer lugar, compara la evolución orgánica y el progreso cultural, sosteniendo que, desde la aparición de *los esqueletos de Homo sapiens en los testimonios geológicos, tal vez hace unos 25. 000 años, la evolución corpórea se ha detenido,* pues su diferencia física con el hombre actual es pequeña, mientras que su diferencia cultural es enorme. Así, *en la familia humana, el progreso en la cultura ha ocupado, en realidad, el lugar que tenía anteriormente la evolución orgánica* (1981: 47). Y en cuarto lugar, Childe afirma que tal progreso cultural se manifiesta en las edades arqueológicas, que *corresponden, aproximadamente, a las etapas económicas. Cada nueva «edad» es introducida por una revolución económica, del mismo tipo y con los mismos efectos que la Revolución Industrial (1981: 49).*

En el capítulo IV Childe presenta el estadio previo a su esquema de revoluciones, estadio al que los prehistoriadores llaman Paleolítico y los geólogos Pleistoceno, cuando no había agricultura. Childe, no sólo traza una conexión lógica entre los datos, como hacían los evolucionistas del siglo XIX, sino que aduce ejemplos arqueológicos. Este estadio es una época de salvajismo y abarca las cuatro quintas partes de la existencia del hombre, calculada por Childe en unos 250 mil años. El control del fuego debió ser *el primer gran paso en la emancipación del hombre*

respecto a la servidumbre del medio ambiente (1981: 66); el hombre no se diferenciaba mucho de otros animales gregarios en las técnicas de subsistencia y vivía de la caza, la pesca y la recolección. Pero aprendió *a fabricar una variedad de utensilios distintos, adaptados a usos particulares; incluso fabricaban herramientas para hacer herramientas,* lo que supone no sólo *un incremento en la destreza técnica, sino también una acumulación mayor de conocimientos* (1981: 71). Childe describe este estadio, sin dejar de aludir al *cuidado que ponían en el arreglo de los muertos,* al colocar en las tumbas, por ejemplo, utensilios y comida, lo cual *testimonia la actividad del pensamiento humano en sentidos inesperados y no económicos* (1981: 71-72).

1) La revolución neolítica, descrita por Childe en el capítulo V, consiste en la invención de la agricultura:

> La primera revolución que transformó la economía humana dio al hombre el control sobre su propio abastecimiento de alimentos. El hombre comenzó a sembrar, a cultivar y a mejorar por selección algunas yerbas, raíces y arbustos comestibles. Y también, logró domesticar y unir firmemente a su persona a ciertas especies de animales, en correspondencia a los forrajes que les podía ofrecer, a la protección que estaba en condiciones de depararles y a la providencia que representaba para ellos. Los dos pasos se encuentran íntimamente relacionados (1981: 85-86).

En el capítulo III de *Qué sucedió en la historia* (1942),[5] Childe desarrolla tres temas sobre la revolución agrícola. El primero es cómo

---

5 Para entender la relación de ambas obras (1936 y 1942) debe recordarse el inicio del prefacio de Childe en la segunda: *¿En qué forma ha progresado el Hombre durante los varios centenares de miles de años de su existencia sobre la Tierra? He aquí la pregunta a la cual este libro ofrece una respuesta que no pretende ser exhaustiva. Es, en tal sentido, una prolongación do la crónica sobre el progreso del Hombre, a través de las largas eras anteriores al comienzo de la historia escrita, crónica expuesta en* ***Man Makes Himself.*** *A decir verdad, en los capítulos II-V tuve que sintetizar apretadamente muchos sucesos y conclusiones expuestos allí de manera más completa. Pero en otros aspectos, tuve que ampliar lo que entonces escribí, afín de adecuarlo a una perspectiva más vasta. Porque en los capítulos subsiguientes invado los dominios de la historia literaria, en la cual los datos escritos revelan fases del esfuerzo humano que sólo pueden ser* 8 *inferidas especulativamente por la arqueología prehistórica* (1972: 7). Puede ser útil, al respecto, transcribir los títulos de los doce capítulos, que combinan su propia clasificación con las del evolucionismo (salvajismo, bar-

nace tal revolución. Para ello, baraja distintos hechos y suposiciones: la crisis climática final del Pleistoceno; la intuición femenina sobre el cultivo *(mientras los hombres cazaban, las mujeres –debemos suponerlo– había recogido entre otros comestibles las semillas… El paso siguiente fue sembrar deliberadamente estas semillas… Este fue el primer paso de la revolución neolítica)* (1972: 63); la destreza masculina para domesticar a los animales que llegan a las zonas agrícolas, pues como éstos *se acercaban cada vez más a los oasis, empujados por el avance del desierto, los hombres pudieron observarlos y, en lugar de matarlos sin mayor trámite, los domesticaron* (1972: 64); la necesidad creada de guardar las semillas y usar pieles del ganado, que se traduce en la invención de la alfarería y el telar, etc. Todo lo cual convierte la sociedad neolítica en mucho más compleja que la paleolítica. Childe recurre siempre a pruebas arqueológicas y recalca los diferentes caminos y resultados: *La arqueología no revela una sola cultura neolítica, sino una cantidad de culturas distintas. Estas pueden haberse diferenciado merced a las aplicaciones divergentes de tradiciones básicas comunes, adaptadas quizás a las diversas oportunidades y necesidades locales* (1972: 66).

El segundo tema es el funcionamiento de las economías neolíticas. Estas eran comunidades pequeñas, como lo prueban los restos arqueológicos; tenían formas de trabajo colectivo, como se deduce de los restos de caminos, fosos defensivos, etc.; la única forma de división del trabajo era la del género entre varones y mujeres, si bien aparecen ciertos indicios de otras formas de división laboral; las aldeas eran autosuficientes y sólo se producía lo necesario *(una economía neolítica no ofrece al campesino ningún aliciente material que lo estimule a producir más de lo que necesita, para mantenerse él y su familia y proveerse para la próxima cosecha)* (1972: 75); a pesar de esta autosuficiencia de cada

---

barie y civilización) y de la prehistoria (edad de piedra, edad del cobre, del bronce y del hierro): 1. Arqueología e historia, 2. El salvajismo paleolítico, 3. La barbarie neolítica, 4. La barbarie superior de la Edad del Cobre, 5. La revolución urbana en Mesopotamia, 6. La primitiva civilización en la Edad de Bronce en Egipto y en la India, 7. La Expansión de la civilización, 8. La culminación de la civilización en la Edad del Bronce, 9. La primitiva Edad del Hierro, 10. El gobierno, la religión y la ciencia en la Edad del Hierro, 11. El apogeo de la civilización antigua, 12. Decadencia y derrumbe del mundo antiguo.

aldea, hubo formas de comercio, incluso suntuario, como lo evidencian restos arqueológicos descubiertos que proceden de otras zonas neolíticas distantes; puede suponerse una organización basada en el clan y demás formas de parentesco; no puede hablarse de una religión neolítica única, aunque haya elementos comunes, como la creencia en la *diosa madre* que vela por la agricultura, y el recurso a la magia, que confirman los muchos amuletos hallados *(la magia debió ser practicada todavía en el período neolítico, a pesar de que las sociedades bárbaras poseían sobre la naturaleza un mayor dominio real)* (1972: 79), lo que supone la visión evolucionista clásica de la magia como técnica a la que se acude a falta de medios más adecuados. Pero, a pesar de esto, es clara la postura evolucionista multilineal de Childe:

> No hay una «cultura neolítica», sino una ilimitada multitud de culturas neolíticas. Cada una se distingue por las variedades de plantas cultivadas o de animales criados, por un equilibrio diferente entre la agricultura y la ganadería, por divergencias en la ubicación de los poblados, el plan y la construcción de casas, la hechura y el material de las hachas y otras herramientas, la forma y decoración de los cacharros y por disparidades más notables aún en los ritos funerarios, los modelos de amuletos y los estilos de arte. Cada cultura representa una adaptación aproximada a un ambiente específico con una ideología más o menos adecuada a él. La diversidad deriva de una multiplicidad de inventos y descubrimientos secundarios, en un principio puramente locales y condicionados por las peculiaridades geológicas, climáticas o botánicas, o por idiosincrasias arbitrarias, es decir, inexplicables (1972: 77-78).

El tercer tema son las contradicciones de la sociedad neolítica, de las que Childe recoge dos. La primera es el crecimiento demográfico que obliga a buscar nuevos terrenos de cultivo a expensas de los grupos recolectores, lo que se traduce en no pocos conflictos; tal crecimiento queda demostrado por la arqueología en el Asia menor, Egipto y Europa, pues *han quedado literalmente miles de esqueletos provenientes del período transcurrido entre la revolución neolítica y la… urbana… frente a los pocos centenares de fósiles humanos pertenecientes a la época paleolítica* (1972: 81). La segunda contradicción es la precariedad del autoabastecimiento de las aldeas, porque, aunque éste fuera muy superior al de cualquier grupo recolector, estaba amenazado por muchos accidentes

naturales (sequías, tempestades, plagas, etc.), contra los que no había defensa. Para Childe, *la revolución urbana ofreció oportunamente una escapatoria a ambas contradicciones* (1972: 83).

2) La revolución urbana surgió con la aparición de la agricultura de regadío, que se dio sobre todo en los valles del Nilo (Egipto), del Tigris y Eufrates (Mesopotamia) y del Indo (India). Los agricultores tuvieron que producir alimentos en una cantidad que excedía a sus propias necesidades para la población urbana de artesanos, comerciantes, guerreros y sacerdotes; por otra parte, el regadío exigió una cohesión social mayor entre los grupos diferentes por la división del trabajo y por una autoridad más fuerte para construir y conservar los canales. Palerm[6] explica, comentando a Childe, el cambio cualitativo de vida que trajo el regadío, pues éste:

> modificó radicalmente estas condiciones. En primer lugar, multiplicó la productividad y eliminó el problema del agotamiento del suelo al combinar el riego con el uso de abonos. En segundo lugar, permitió un amplio incremento demográfico, comparable sólo al producido por la Revolución Industrial moderna. En tercer lugar, obligó a la población a concentrarse en núcleos preurbanos alrededor de los campos cultivados. En cuarto lugar, hizo aparecer formas superiores de organización sociopolítica, indispensables para efectuar las obras hidráulicas, distribuir las aguas, repartir las tierras, etc. En quinto lugar, permitió el desarrollo de cuerpos de especialistas en todos los órdenes de la vida social, con el consiguiente progreso tecnológico. En pocas palabras, permitió la vida urbana y con ella la civilización (1972: 17).

Pero, volviendo a Childe (1936), al describir la revolución urbana en el capítulo VII de su citada obra, insiste, no obstante el peso importante que atribuía a la economía por su enfoque marxista, que no se trata de un proceso uniforme y que, como sucedía con la revolución neolítica, no hay una revolución urbana, sino muchas:

> En el dominio económico, los resultados de la segunda revolución en Egipto, Mesopotamia y la India, fueron semejantes, pero sólo de un modo abstracto. Sus resultados concretos fueron notablemente dife-

6 En su artículo «Evolucionismo: unilineal y multilíneal» (1957), recogió en su obra *Agricultura y sociedad en Mesoamérica.* México, 1972, Sep-Setentas, pp. 9-33.

> rentes en cada una de las regiones. Los detalles de la estructura económica y de los sistemas políticos y religiosos que se apoyan sobre ella, divergen en forma notable. Esta divergencia se extiende hasta los objetos arqueológicos más simples. En cada región los forjadores trabajaban las mismas sustancias químicas, valiéndose de procedimientos simples análogos, para fabricar instrumentos y armas destinadas a satisfacer necesidades humanas comunes. Pero sus productos –hachas, cuchillos, dagas y puntas de lanza– asumen formas enteramente distintas en el Nilo, en el Eufrates y en el Indo. No es menor el contraste entre la cerámica hindú, sumeria y egipcia, a pesar de que el oficio de alfarero fue común a las otras regiones. Parecidos contrastes pueden descubrirse en todos los aspectos de la actividad humana. Por lo tanto, una explicación abstracta de la revolución en general no puede sustituir a la descripción de su desarrollo en las diversas regiones (1981: 177).

3) La revolución en el conocimiento humano, que Childe expone en el capítulo VIII de su obra (1936), es una consecuencia de la revolución urbana, que hizo más compleja la sociedad; tal complejidad exigió crear, frente al saber del artesano, que se transmite por el precepto oral y el ejemplo, *un nuevo método de transmitir la experiencia, nuevas maneras de organizar el conocimiento y ciencias más exactas.* Para Childe, *los comienzos de la escritura, de las matemáticas y del establecimiento de normas para pesar y medir coinciden con la época de la revolución,* coincidencia que, en su opinión, no es accidental, pues *las necesidades prácticas de la nueva economía fueron los que invocaron las innovaciones* (1981: 219). Childe añade a este capítulo una nota sobre el clásico esquema de magia, religión y ciencia; aunque dice aceptar la explicación de Tylor y Frazer sobre el origen de la magia, concluye que *es completamente obvio que la ciencia no surgió, ni podía surgir, directamente de la magia o de la religión. Hemos mostrado en detalle que se originó en los oficios prácticos y fue idéntica a ellos, al principio* (1981: 274).

No puedo terminar el tema sin referirme expresamente a la postura evolucionista de Childe en *La evolución social* (1951),[7] que repre-

---

7 Dicho libro reúne un conjunto de conferencias de antropología en la cátedra Josiah Masón. En el prefacio Childe muestra su extrañeza de ser invitado por su especialidad de arqueólogo prehistórico, pero reconoce que los cultivadores de esta especialidad se han dado cuenta de que las sociedades por ellos estudiadas, *aunque*

senta sin duda su punto de vista más matizado y último. Tras exponer en los capítulos siete al once de este obra las secuencias o etapas culturales de cuatro regiones (la Europa templada, la zona mediterránea, el valle del Nilo y Mesopotamia), Childe las compara en el capítulo doce *para ver si muestran uniformidad o paralelismo y si representan estadios generales en el camino hacia la civilización.* Su respuesta lo ubica, una vez más, en una postura evolucionista no lineal, como se acaba de ver en la nota tres, pues la meta civilizatoria:

> fue concretamente muy diferente en cada caso. Sin embargo, en todas partes significó la aglomeración de grandes poblaciones en ciudades; la diferenciación en el seno de éstas de productores primarios (pescadores, agricultores, etc.), artesanos especialistas en plena dedicación, mercaderes, funcionarios, sacerdotes y gobernantes; una concentración efectiva del poder económico y político; el uso de símbolos convencionales (la escritura) para registrar y transmitir la información e igualmente patrones de pesos y de medidas de tiempo y espacio, que condujeron a la ciencia matemática y el calendario. El punto de partida fue también semejante, menos abstractamente, en todas las series –al menos en la esfera económica–, en tanto en cuanto que todas las primeras culturas bárbaras que hemos examinado se basaban en el cultivo de los mismos cereales y en la cría de las mismas especies de animales. Pero las etapas intermedias de este desarrollo no muestran ni siquiera un paralelismo abstracto (1973: 169-170).

Concluyo, como siempre, con un juicio de este autor, aunque comparto el de Treistman arriba transcrito. En primer lugar, Childe, en la misma época en que White pone sobre el tapete la pregunta evolucionista y declara su fidelidad a Morgan, se confiesa evolucionista, pero multilineal. En la última cita que acabo de hacer, añade poco después:

---

desconocieran la escritura, dejaron muestras intangibles no sólo de sus útiles materiales, sino también de sus instituciones sociales, supersticiones y conducta, por muy fragmentarias y ambiguas que aquellas sean (1973: 7). Eso le lleva a reexaminar las teorías que Herbert Spencer y Lewis H. Morgan dedujeron del estudio comparativo de sociedades existentes a la luz de la arqueología prehistórica, para concluir: aunque los *resultados parecen en su mayor parte negativos y ciertamente desfavorables para cualquier teoría de la evolución unilineal, del estudio surgieron, sin embargo, algunas conclusiones positivas que para mi resultaron inesperadas* (1973: 7-8).

No *es de ningún modo sorprendente que el desarrollo conocido de diferentes partes del Viejo Mundo, por no hablar del Nuevo, muestre más divergencias que paralelismos. Esta conclusión no invalida el empleo del término «evolución» para describir el desarrollo social* (1973; 174). En segundo lugar, su análisis tiene una base empírica por su conocimiento de los datos de la arqueología prehistórica y gran apertura para revisar su postura en las sucesivas obras; aunque aplica el esquema teórico marxista, hablando de distintos ciclos económicos que nacen por las contradicciones del ciclo anterior, lo hace con tal flexibilidad que se diría que para él tal esquema tiene un valor más heurístico que explicativo.

En tercer lugar, no hay duda de que en la actualidad ciertos datos empíricos que aporta han sido superados. Además, se pueden hacer ciertas correcciones al esquema y hablar de una segunda revolución urbana en Occidente, con características propias. Es lo que hace Palerm en el artículo ya citado (1957). Para ello, él distingue entre agricultura hidráulica a base de grandes obras de regadío con una autoridad fuerte y despótica, como la que estudia Wittfogel[8] en *Despotismo oriental* (1957),

8 Karl Wittfogel es un antropólogo político alemán nacido en 1896, discípulo de Max Weber, que muy pronto estudia China. En la década de los veinte era militante del Partido Comunista Alemán y teórico importante de la Komintern. Escribe *Economía y sociedad chinas* (1931), por lo que es «depurado» del Partido por los agentes de Stalin en vísperas de la subida de Hitler al poder. Recluido en un campo de concentración (1933-1934), se exilia primero a Francia y en 1939 a Estados Unidos, donde fue profesor de la Universidad de Washington y director del Proyecto de Historia China de la misma universidad. Su primera formulación del modo de producción asiático es el artículo «La teoría de la sociedad oriental» (1938), que tradujo al castellano Andrés Fábregas en *Antropología política. Una antología* (México, 1976, Prisma, págs. 127-137). Su obra definitiva es *Despotismo oriental: estudio comparativo del poder totalitario* (Madrid, 1966, Guadarrama), cuyo capítulo 9 es «Auge y decadencia de la teoría del modo asiático de producción». Wittfogel se convirtió en una figura controvertida por romper con el marxismo y su militancia antimarxista, pues aplicaba su crítica al totalitarismo a los marxismos reales de los cincuentas. En cuanto a su evolucionismo dice (1957):
El admitir la peculiaridad de la sociedad hidráulica es el golpe decisivo para un esquema evolutivo unilineal. Es decisivo en la formulación de un patrón multilineal de evolución social. Y es punto de partida para todo análisis institucional de los cambios recientes en el Oriente (1966: 463).

y agricultura de regadío de pequeña escala o incluso de secano, sin organización despótica pero con buena tecnología. Dice Palerm:

> Mientras la civilización nacía con el regadío y la sociedad oriental, dando origen al mismo tiempo al despotismo oriental, los creadores de la civilización occidental vivían en pleno barbarismo neolítico. Los agricultores más adelantados de Europa no habían conseguido superar la vida preurbana de las pequeñas aldeas trashumantes.
>
> Pero la primera revolución urbana realizada en la sociedad oriental puso los fundamentos para una segunda revolución urbana efectuada por la relación genética entre el desarrollo de las civilizaciones oriental y occidental. El Occidente debe su existencia al Oriente, a la vez que es su negación.
>
> La sociedad occidental adoptó los progresos tecnológicos, pero no los fundamentos socio-políticos y económicos de la sociedad oriental. El regadío, quizás en virtud de las características ambientales del norte del Mediterráneo, no tomó las características orientales ni alcanzó sus proporciones. Las grandes obras hidráulicas fueron tardías y no tuvieron la misma significación económica y socio-política al desarrollarse dentro de otro contexto. En el fundamento de la segunda revolución urbana (occidental) no hallamos la agricultura de regadío, sino la agricultura de secano. Es decir, la agricultura sin regadío como base de una sociedad urbana requería una tecnología nueva que recibió del Oriente. Necesitaba, por ejemplo, arado y animales de tiro para incrementar la producción agrícola ahorrando y no absorbiendo más trabajo humano; necesitaba instrumental de hierro para convertir los bosques templados y fríos en campos de cultivo; necesitaba medios de transporte fáciles y numerosos para acarrear los productos en grandes cantidades, etc.
>
> El Occidente tomó la herencia tecnológica del Oriente y la desarrolló en un nuevo ambiente, creando un tipo original de civilización que rechazó la herencia sociopolítica oriental (1972: 26-27).

Y en cuarto lugar, puede ser útil recoger el juicio de Harris, según el cual Childe compara la diversidad de la evolución cultural con el modelo darwianiano de árbol con muchas ramas y vástagos como caso límite de evolucionismo multilineal. Para Harris debe tenerse en cuenta, no sólo:

> la adhesión de Childe a los estadios universales de Morgan, salvajismo, barbarie y civilización, en la presentación de las secuencias arqueológi-

cas del Oriente Medio, sino también su tratamiento enteramente particularista de la aparición de un área cultural definitivamente europea (Childe 1946, 1958). En la práctica, Childe se inclina a la evolución multilineal más todavía que el propio Steward: «Así, pues, en conjunto la arqueología no tiene muchas posibilidades de correlacionar las instituciones sociales con los estadios de desarrollo cultural definidos en términos económicos. Pero, después de todo, como hemos visto, esos estadios, salvo los tres mayores, son en sí mismos difíciles y tal vez imposibles de definir. Pues, al menos dentro del estadio de la barbarie, las secuencias culturales observables no siguen líneas paralelas» (Childe 1951: 165s.) (1978: 557).

3. Julian H. Steward (1902-1972)

Natural de Washington, inicia en 1921 sus estudios en la Universidad de Berkeley (California), donde asiste a un curso de Kroeber y Lowie. Aunque hace un paréntesis para estudiar en la de Cornell y obtiene allí su licenciatura en 1925, regresa a Berkeley y es discípulo de Alfred L. Kroeber y de Cari Sauer, un geógrafo interesado por las relaciones entre cultura y entorno, tema del que Steward comienza a ocuparse. En 1929 consigue su doctorado en antropología con la tesis «The Ceremonial Buffoon of the American Indian», de la que apareció una síntesis en la antología póstuma de Steward, *Evolution and Ecology, Essays on Social Transformation* (1977: 347-365), que publican su viuda Jane C. Steward y Robert F. Murphy. Steward enseña en la universidad de Michigan, Utah y Berkeley y hace investigación sobre un amplio espectro de temas (arqueología, etnografía, antropología aplicada y etnohistoria), que le serán muy útiles en la formulación de sus teorías de cambio cultural. Así en 1934 describe, con su esposa Jane, las culturas shoshonas en *Basin-Plateau Aboriginal Sociopolitical Groups* (1938); en 1935 trabaja en Perú y Ecuador para John Collier y el Departamento de Etnología Americana en antropología aplicada; en 1936 publica el ensayo «The Economic and Social Basis of Primitive Bands»,[9] que compara *la ecología, densidad de población, tamaño del grupo y las reglas de matri-*

9 En *Essays on Anthlopology in Honor of Alfred Louis Kroeber,* Berkeley, 1936, University of California, edit. Robert H. Lowie, pp. 311-350.

monio de sociedades cazadoras y recolectaras como base para una teoría de la organización social primaria (Bohannan y Glazer 1993: 332). En 1943 fue nombrado primer director del Instituto de Antropología Social de la *Smithsoniam Institution,* que tuvo varios proyectos sobre América Latina, entre ellos el *Handbook of South American Indians* (1946-1950), cuyo editor es el mismo Steward y que recoge en sus seis volúmenes todo el conocimiento sobre el indio sudamericano que tenían muchos especialistas de Estados Unidos y de los respectivos países. En 1946 Steward obtiene una cátedra en la Universidad de Columbia y en 1952 en la de Illinois, donde permanece hasta su muerte. Es la época más fecunda de su vida académica. Así aparecen su clásica *Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution* (1955), su *Área Research:*

Theory and Practice (1956) y su obra conjunta con Luois C. Faron, *Native Peoples of South American* (1959).

Quiero destacar una obra colectiva que dirige Steward, *The People of Puerto Rico. A Study in Social Anthropology* (1956), donde participan Manners, Wolf, Padilla, Mintz y Scheele, obra que es probablemente el primer estudio de una sociedad nacional con la metodología más cualitativa de la antropología. Es sabido que ésta estudió, según el paradigma fundacional de Malinowski y Boas, comunidades o micro sociedades. Pero, poco a poco, sin renunciar a los métodos cualitativos, se abordaron sociedades más complejas. Tal es el caso del estudio de Puerto Rico dirigido por Steward. Su objeto de investigación fue la población rural de la isla, cuya matriz cultural es bastante hispánica, aunque tenga rasgos culturales negros e indígenas, fuera del creciente impacto cultural americano tras más de medio siglo de dominación política de Estados Unidos. Es ilustrativo el diseño de la investigación. Los investigadores recopilaron y analizaron los estudios previos sobre la isla y estudiaron los cuatro períodos de la historia cultural: modelación cultural ibérica (1493-1700), exportación agrícola (1700-1815), expansión de la misma (1815-1898) y modelación norteamericana (1898-1948), con las instituciones económicas, educativas, religiosas, etc. respectivas, para luego discutir en dos seminarios las hipótesis y la metodología.

El trabajo de campo tuvo tres etapas: estudio global de Puerto Rico para fijar tipos de subculturas y comunidades rurales locales, estudio de

cuatro de éstas y estudio de sus relaciones entre sí y con el conjunto del país. Las cuatro comunidades representan cuatro tipos: *1º Tabara,* una comunidad azucarera grande, de propiedad privada, explotación mecanizada y trabajo asalariado; *2º San José,* una comunidad cafetalera «tradicional»; 3º *Nocará,* una comunidad azucarera, de propiedad estatal y menos mecanizada; y *4º Cañamelar,* una comunidad de pequeña propiedad, donde se sembraba tabaco y otros productos. Además se estudió un sector de la clase alta de San Juan, para analizar su relación con Estados Unidos y su relación con los diversos sectores sociales de la isla. Las técnicas más empleadas fueron las propias de la antropología (observación participante, informantes, entrevistas, historias personales y archivos), pero hubo también encuestas, cuando los métodos cualitativos habían descubierto los temas realmente importantes. Las conclusiones fueron redactadas por el equipo. Destaco dos: 1ª Las comunidades estudiadas no son «culturas» en sentido estricto, sino segmentos socio-culturales localizados, que, a pesar de sus diferentes rasgos, son parte de la estructura social total del país. 2ª Las fuentes más importantes de cambio sociocultural están, no en las comunidades rurales, ni en las instituciones de Puerto Rico, ni en la clase alta de San Juan, sino fuera, es decir en Estados Unidos, sobre todo a través del mercado y de los migrantes. Una síntesis de la investigación en marcha es presentada por Steward como capítulo 12 de su *Theory of Culture Change* (1955).

Siguiendo con las obras de Steward, éste en esa década de los cincuenta recibe una beca de la Fundación Ford para montar un programa de investigación sobre las constantes en los procesos de modernización e industrialización de diez sociedades. El fruto es una obra colectiva de tres tomos; *Contemporary Changes in Tradicional Societies* (1967); el tomo I plantea el problema y analiza el cambio de tres tribus africanas, el II analiza cuatro sociedades rurales asiáticas y el III, tres latinoamericanas: el noroeste de México (Charles J. Erasmus), las haciendas del norte del Perú (Salomón Miller) y el Valle de Chancay (Louis C. Faron). Cierro la introducción a Steward con el certero juicio sobre su persona y su obra, que hace Descola en el *Dictionnaire* (1996), editado por Bonte e Izard:

> Ha sido hasta su muerte en 1972 una figura sobresaliente de la antropología norteamericana: fundador de la ecología cultural, teórico del

> neo-evolucionismo y de los fenómenos del cambio cultural, inspirador de los primeros estudios sobre áreas culturales y pionero de la historia cultural de los indios sudamericanos (1946-1950), formó numerosos discípulos que continúan hasta el presente explorando estos diversos campos de investigación… La originalidad de Steward es haber tratado de conciliar las explicaciones sincrónicas y diacrónicas de los procesos culturales. Su «evolucionismo multilineal» es un método para determinar las regularidades recurrentes de formas y funciones en las sociedades, poniendo de relieve distintas áreas culturales, pero sometidas a condiciones ecológicas homologas; éstas, en efecto, influyen en la organización del trabajo y en las actividades económicas, y engendran formas de organización social comparables (los «núcleos culturales»). El cambio cultural es el resultado de una complejidad creciente en las formas de adaptación a los diversos entornos, acompañado por las reorganizaciones sucesivas de los dispositivos socioculturales (los «niveles de integración»). Cada «tipo cultural» en el mundo (por ejemplo, la banda patrilineal) representa un estadio en una secuencia evolutiva caracterizada por la combinación entre una forma de adaptación ecológica y un nivel de integración socio-cultural (1996: 673).

Voy a presentar como grandes aportes de Steward, su teoría método sobre el evolucionismo multilineal y su paradigma de la ecología cultural. Ambos puntos son los capítulos 11 y 2, respectivamente, del libro *Theory of Culture Change* (1955), el segundo de los cuales ha sido recogido en la antología de Glazer y Bohannan (1993: 334-344); además, Steward es autor del artículo «ecología cultural» en el *Diccionario* (1968) de Sills.

3.1. Teoría-método sobre el evolucionismo multilineal

En el capítulo 11, «Cultural Causality and Law: A Trial Formulation of the Development of Early Civilizations»,[10] Steward lamenta un hecho. La antropología, después de casi tres cuartos de siglo (formula-

10 Se publicó en *American Anthropologist,* 1949, 51: 1-27 y apareció en castellano en *Cuadernos de Antropología Social y Etnología,* Madrid, 1972, Departamento de Antropología y Etnología de América, Universidad Complutense, n- 4. Aunque recurro a tal traducción, muchas citas y, sobre todo, la larga conclusión han sido traducidas por mí.

ciones de Tylor 1871 y Morgan 1877 y crítica de Boas, *exceptuando la forma como White y Childe han mantenido viva la tradición de Morgan),* no ha resuelto el problema de las leyes culturales. Es lamentable que las escuelas evolucionistas y el particularismo histórico:

> sean consideradas como teóricamente irreconciliables, en lugar de como expresiones que surgen de intereses o finalidades distintas. Los escritores del siglo pasado tenían la finalidad, perfectamente legítima, de elaborar generalizaciones científicas acerca de lo que consideraban patrones culturales recurrentes, secuencias y procesos en culturas distintas. La escuela más reciente, por el contrario, ha tenido la finalidad, igualmente legítima, de examinar lo peculiar o los rasgos no recurrentes de las culturas. En vista de que todas las culturas, aunque singulares en muchos sentidos, comparten, a pesar de todo, determinados rasgos y patrones con las otras, el interés de uno, otro o ambos aspectos es perfectamente justificable. De hecho, el análisis de las culturas particulares otorga los datos necesarios para cualquier generalización. Si las formulaciones del siglo XIX eran erróneas, no era porque su propósito fuera inadmisible o su meta imposible, sino porque los datos eran inadecuados e insuficientes, la metodología débil y la aplicación de esquemas excesivamente liberal.
>
> A pesar del medio siglo de escepticismo acerca de las posibilidades de formular regularidades culturales, se mantiene la convicción de que el descubrimiento de leyes culturales es la meta final de la antropología (1963: 179).

Al exponer su teoría-método, Steward sigue cinco pasos. En primer lugar, expone los *supuestos metodológicos.* La ciencia antropológica– debe, al descubrir regularidades en las culturas, formular leyes, tanto en términos temporales (diacrónicos) como funcionales (sincrónicos), aunque sus leyes no puedan compararse a las de la física o la biología: *cualquier formulación de datos culturales es válida, con tal del que procedimiento utilizado haya sido empírico, que la hipótesis se construya sobre la interpretación de los hechos y que sea sometida a revisión con la obtención de nuevos datos* (1963: 180). La formulación de leyes exige tres requisitos. El primero es construir *tipologías de las culturas, patrones e instituciones,* por medio de abstracciones que comparan las semejanzas y desestiman las diferencias; así, el tabú de «evitar la suegra» se observa en las sociedades matrilocales (que en nuestra sociedad tiene su última expresión en

hablarle de usted). El segundo es establecer *la interrelación causal de los tipos en términos diacrónicos, sincrónicos o en ambos,* pues en la reconstrucción de una cultura, aunque no siempre se explicite, se supone que ciertas causas producen ciertos efectos, y tal relación es más clara en los análisis funcionales. Y el tercero es establecer la interrelación en una *declaración científica de causa y efecto, regularidades o leyes* (1963: 181-182).

En segundo lugar, Steward *resuelve dos objeciones* posibles a su búsqueda de la causalidad cultural. Una es la difusión, a la que se recurre para explicar la historia cultural: *la difusión se convierte en una causa mecánica e ininteligible, aunque universal, y se emplea para explicar, en comparación con otras causas, el 90% de la cultura mundial;* sin embargo, Steward piensa que cada vez que la sociedad acepta una difusión cultural, puede preguntarse *si no se trata de recurrencias independientes de causa y efecto* (1963: 182). Pone el caso de las civilizaciones andina y mesoamericana, que tienen rasgos culturales parecidos, como población densa y sedentaria, agricultura de riego y poder teocrático que controla el trabajo comunal para construir centros religiosos. Luego se pregunta si tales complejos culturales son fruto de la difusión o la invención independiente para responder:

> El aumento de población y la creciente necesidad de establecer alguna forma de integración política habrían creado muy probablemente pequeños estados en cada área. Estos serían, casi ciertamente, de corte teocrático, puesto que los elementos sagrados de la agricultura, por ejemplo, la noción de fertilidad, la necesidad de predecir los cambios de estación y las fluctuaciones del caudal de los ríos y otras parecidas, habrían de poner el poder en manos de líderes religiosos. La difusión pudo haber acelerado el desarrollo de los estados teocráticos, pero, en cada caso, los nuevos desarrollos se encuentran dentro de unos límites determinados e implican, de modo independiente, las mismas relaciones funcionales de causa y efecto (1963: 182).

La otra objeción es la evolución convergente en vez de la paralela, a lo que Steward responde que, como al estudiar los fenómenos complejos de la naturaleza, en los de la cultura *sólo se podrán descubrir regularidades cuando se buscan. Estas sólo podrán ser válidas, cuando la construcción de las hipótesis se basa en una metodología rigurosa* (1963: 183).

En tercer lugar, Steward hace fres *observaciones sobre la metodología.* Una, no hay que explicar de modo definitivo el cambio cultural, sino señalar hipótesis operativas que se vayan reformulando con la investigación. Dos, se pueden explicar las regularidades, tanto a nivel de la cultura como al del individuo que la vive. Como ejemplo del primer nivel, recuerda la teoría del continuum folk-urbano de Redfield (1941), que expondré en el capítulo 9 de este libro, según la cual la sociedad rural, a medida que se urbaniza, pasa por un proceso de individualismo, desorganización y secularización, y la teoría de White (1943), que correlaciona el desarrollo cultural y la cantidad de energía disponible. El otro nivel lo presenta más bien como un sueño de la disciplina: poder relacionar algún día *explicaciones básicas y definitivas sobre la conducta humana con fenómenos culturales, psicológicos, neurológicos, fisiológicos e incluso biológicos* (1963: 184), si bienios antropólogos se limiten ahora al estudio de la cultura. Tres, para encontrar dichas regularidades hay que distinguir en cada institución rasgos esenciales y accidentales, Steward subraya en el texto este párrafo:

> Si las instituciones fundamentales de una cultura pueden ser aisladas de su contexto particular, de modo que se puedan tipificar, clasificar y relacionar con antecedentes recurrentes y correlaciones funcionales, se deduce, en consecuencia, que pueden considerarse básicas y constantes, mientras que los rasgos que sugieren singularidad, son secundarios y variables (1963: 184).

Por ejemplo, las altas culturas americanas tenían agricultura de riego, una sociedad de clases y un complejo culto sacerdotal, templos e ídolos, que forman los rasgos esenciales del «tipo», donde pueden clasificarse tales sociedades; pero, la estructura de las clases sociales o la idea de las divinidades son rasgos accidentales. Un análisis de dichas diferencias podría llevar a la construcción de «subtipos».

En cuarto lugar, Steward traza su *esquema de eras del desarrollo de las civilizaciones tempranas.* Pero no se trata de un esquema de todas las sociedades primitivas, como hacían los evolucionistas unilineales clásicos, sino de cinco sociedades de regadío con rasgos bastante semejantes: el valle del Virú en el Perú (cuya evolución cultural es bien conocida por el *The Viru Valley Proyect of the Institute of Andean Research),* el área

maya de Mesoamérica, Mesopotamia, Egipto y China. Escoge dichas sociedades, por constituir *cunas de civilización y porque la explotación por una tecnología premetálica, parece haber dado soluciones semejantes a problemas parecidos y, en consecuencia, de haber producido secuencias de desarrollo similares* (1963: 186). Como el medio ambiente de tales sociedades era árido o semiárido, la agricultura era de regadío, y como era la etapa inicial de la civilización, las herramientas eran de madera. No transcribo los dos cuadros de Steward sobre los períodos arqueológicos e históricos agrupados en áreas mayores y la cronología absoluta de dichas áreas (1963: 189-190), ni menos sintetizó la información sobre cada civilización en sus distintos aspectos (agricultura, organización social, tecnología, religión, etc.), pues es una información muy compleja, e innecesaria para entender el método. A base de ella, Steward hace una formulación tentativa de la evolución de cinco civilizaciones, que resume al final en las conclusiones; pero, por su preocupación por el valor científico que deben tener las regularidades neoevolucionistas, matiza una vez más su posición:

> Parece que la sucesión de eras en cada uno de los cinco centros de civilización antigua tienen rasgos diagnósticos similares, que, presentándose cronológicamente, pueden considerarse como una formulación superficial de regularidades. Sin embargo, una formulación de esta índole no proporcionaría una explicación satisfactoria y, en términos generales, no sería funcionalmente válida para las relaciones de causa y efecto entre los fenómenos. Para establecer explicaciones más significativas es necesario lograr que las relaciones de causa y efecto sean los más explícitas posibles y respaldar, así mismo, las explicaciones propuestas acerca de la secuencia de cada centro con datos de los otros. Nuestro objetivo está en consonancia con el método comparativo en antropología y consideramos que resulta más importante conseguir una perspectiva común de problemas que construir formulaciones duraderas (1963: 198).

Y en quinto lugar, Steward resume sus conclusiones sobre el esquema de las eras de las cinco civilizaciones que estudió, según su esquema de Caza y recolección, Agricultura incipiente, Periodo Formativo, Florecimiento regional, Conquistas iniciales, Edades oscuras, Conquistas cíclicas, Cultura de la Edad del Hierro y Revolución industrial. Pero señala, no sólo cada era, sino también sus causas. No recojo

las conclusiones en conjunto, sino las principales eras, desde la Formativa a la Edad de Hierro:

> El anterior análisis puede resumirse brevemente. En las regiones áridas o semiáridas fue posible hacer agricultura por la inundación de llanuras o el uso de riego, que no requiere manejar herramientas de metal. En Mesopotamia, la agricultura comenzó en las zonas más altas con la lluvia a cierta distancia de los ríos. Ocurra lo mismo o no en otras partes, es incuestionable que la máxima producción en estas áreas de precipitaciones críticas y mínimas requería del regadío y que, a medida que éste se desarrolló, aumentó la población hasta llegar a los límites de los recursos hidráulicos. Resultó imprescindible un control político que administrara el sistema de riego y otros proyectos comunales. Como las sociedades antiguas fueron vigorosamente religiosas, algunos individuos dotados de poderes sagrados –jefes de linaje, shamanes o sacerdotes especiales– formaron una clase teocrática, que gobernó, al principio, las comunidades formadas por conjuntos de casas de los «campesinos» de la Era Formativa y, más tarde, los estados multicomunales.

La creciente productividad agrícola redujo notablemente la cantidad de trabajo dedicado a la subsistencia y aparecieron nuevas tecnologías (cestería, tejidos de telar, alfarería, metalurgia, construcciones religiosas y domésticas y medios de transporte). Los objetos de uso diario eran sencillos y prácticos; los que se fabricaban para la clase teocrática o para cumplir fines religiosos llegaron a ser de enorme variedad y riqueza y exigieron una creciente proporción de los esfuerzos productivos totales.

Cuando estas sociedades lograron el límite de productividad agrícola establecido por su sistema de riego, surgieron en cada estado presiones demográficas y los estados llegaron a luchar entre sí por los recursos y toda clases de productos. Al principio, el conflicto entre los estados fue probablemente instigado por los grupos del gobierno; parece que, una vez que se inicia una tendencia a la concentración del poder y la riqueza en cualquier sociedad, ella continúa bajo su propio peso. La construcción del imperio significó, sin embargo, que cualquier estado local que intentó conquistar y extraer bienes y servicios de otros estados, tuvo que someter a los dirigentes de éstos.

Pero, la construcción del imperio también afectó a la base popular, las comunidades campesinas, de los estados, pues fue sometida a un

creciente tributo de bienes y servicios, mientras que decreció su capacidad productiva per cápita. Por eso, en cada área se llegó a un punto crítico en el que la relación de la población con los alimentos y bienes cayó por debajo del óptimo biológico o cultural; cuando el nivel de vida baja y la tasa de mortalidad sube basta tal punto, las poblaciones locales están dispuestas a emprender una revolución contra la autoridad imperial. El derrumbe de los imperios fue probablemente acompañado por el deterioro de las obras de regadío, la caída de la producción de alimentos, el decline de la población, el retomo de los estados locales al poder y la pérdida de ciertos avances culturales. Después de la «Edad Oscura» el proceso de la construcción del imperio comenzó de nuevo ya por un estado local, ya por grupos nómadas rapaces.

La cultura de los imperios difiere de la de los estados regionales florecientes en varios aspectos. El extremo militarismo trajo la formación de ejércitos, la instalación de líderes guerreros y en algunos casos la formación de una clase militar. La vida social fue reglamentada por un estricto control político, sostenida por sistemas legales y sancionada por la religión estatal. Hubo pocas innovaciones intelectuales y tecnológicas, pero los bienes se producían en cantidades y formas normales.

> La Edad de Hierro confirió al Viejo Mundo una tecnología revolucionaria, pero en vista de que los implementos de hierro no pueden incrementar los recursos hidráulicos, las áreas de riego se vieron poco afectadas por su aparición, exceptuando la forma cómo cayeron bajo el dominio de los imperios del norte del Mediterráneo. Las culturas de la Edad de Hierro se desarrollaron en las áreas boscosas de Europa, que habían sido explotadas sólo con dificultad con esta vieja tecnología. El Nuevo Mundo nunca alcanzó una Edad de Hierro en los tiempos precolombinos. La conquista española trajo la cultura de Edad del Hierro del Viejo Mundo, y el desarrollo de las culturas nativas fue roto bruscamente, justamente después de haber entrado en la era de las Conquistas Cíclicas (1963: 206-207).[11]

---

11 Como lo observa Steward en la edición de 1963 de su *Theory of Culture Change,* en 1953 tuvo lugar en Tucson, Arizona, un simposio para reexaminar las conclusiones de este capítulo, que fue publicado en inglés y castellano en *Ciencias Sociales.* En él participaron Karl Wittfogel sobre China, Robert Adams sobre Oriente próximo, Ángel Palerm sobre Mesoamérica, Donald Collier sobre el Perú y el mismo

3.2. El paradigma de la ecología cultural

Esta puede definirse como el estudio de cómo los grupos humanos se adaptan a las condiciones naturales por medio de su cultura. Como se verá en el capítulo siguiente, Boas debió su vocación antropológica a dicho tema. Pero, como observan Rossi y O'Higgins:[12]

> A diferencia de Boas, Steward consideraba el entorno natural como un factor de creatividad, y no solamente de limitación, con relación a la cultura. El entorno natural, según él, ejercía una presión selectiva sobre la cultura, al eliminar aquellos elementos culturales que resultan menos adaptativos, al proporcionar menos posibilidades de ejercer un control sobre el entorno (1955: 34).
>
> Steward comenzó a estudiar este proceso distinguiendo entre lo que él llamaba núcleo cultural y lo que llamaba rasgos secundarios. El núcleo cultural estaba constituido, según él, por toda aquella constelación de rasgos estrechamente relacionados con las actividades económicas y de subsistencia. Incluía «las pautas sociales políticas y religiosas empírica-

---

Steward. Este escribe: *He tratado en estas páginas, en primer lugar, de examinar la metodología básica del enfoque evolucionista multilineal y de sugerir algunos refinamientos de los conceptos heurísticos. En segundo lugar, he revisado las hipótesis explicativas del desarrollo de las civilizaciones de regadío. En tercer lugar, he indicado algunos campos en que la investigación y, especialmente, la arqueológica sería extraordinariamente fructífera* (p. 106). En el primer punto, señala una terminología más adecuada para las poblaciones llamadas «urbanas» y para los sistemas supracomunales llamados «estados», y una mayor atención a los conceptos de «área clave» y «marginal» y a las variedades ambientales y culturales en las principales áreas. En el segundo punto, la hipótesis debe revisarse en ciertos temas: la agricultura incipiente no es exclusiva de las civilizaciones de regadío, sino mucho más amplia; el riego no fue la variable independiente de las guerras y conquistas cíclicas, sino que hubo otras razones, y debe limitarse la hipótesis a las regiones claves de cada área. En el tercer punto, dice que deben hacerse *estudios arqueológicos concentrados en áreas delimitadas, para mostrar las implicaciones sociológicas de los tipos de poblamiento, el carácter del comercio y el desarrollo del regadío en relación con el medio local, por un lado, y por otro, en relación con el tipo de poblamiento y de autoridad administrativa* (p. 107).

12 Ino Rossi y Edward O'Higgins, *Teorías de la cultura y métodos* antropológicos. Es el tomo I de *People in Cultura. A Survey of Cultural Anthropology* (1980), publicada en castellano en una mini colección, *Panorama de la antropología cultural,* Barcelona, 1981, Anagrama, 8 tomos.

> mente destinadas a mantener una estrecha conexión con dichos dispositivos» (1955: 34). Los rasgos secundarios, en cambio, pueden manifestar una gran variedad debido a que no se hallan tan estrechamente ligados al núcleo, estando, en gran medida, determinados por factores puramente histórico-culturales. Los cambios culturales, por tanto, son básicamente el resultado de cambios introducidos en la tecnología o en algunos de los restantes dispositivos productivos (1955: 37) (1981: 115-116).

Pero la última formulación de Steward de la ecología cultural aparece en el *Diccionario* (1968) de Sills. Es una buena síntesis de dicho paradigma, que, como él observa, ha sustituido a otros conceptos (ecología urbana, ecología social, ecología humana), *que empleaban la analogía biológica, considerando a las instituciones sociales desde la perspectiva de la competencia de las áreas climáticas y de las zonas* (IV: 45). Allí Steward hace una introducción del tema y desarrolla seis puntos *(Historia de la cultura y adaptaciones ecológicas, Factores biológicos, Las formas de asentamiento y los procesos de adaptación, Variables culturales y holismo, Niveles de internación sociocultural y Algunas aplicaciones sustantivas)*. Me limito a la introducción y al último punto. Esta comienza por una definición amplia:

> La ecología cultural es el estudio de los procesos por medio de los cuales una sociedad se adapta a su medio ambiente. Su principal problema consiste en determinar si esas adaptaciones inician transformaciones sociales internas o cambios evolutivos. La ecología cultural analiza estas adaptaciones, pero teniendo en cuenta otros procesos de cambio. Su método requiere examinar la interacción de las sociedades y de las instituciones sociales entre sí y con el medio ambiente (IV: 45).

Para explicar la definición, Steward se refiere, primero, a *la especificidad* del nuevo paradigma, para lo que lo distingue de la ecología biológica. Aunque la ecología cultural se asemeje a la biológica, pues ambas examinan la relación entre los hechos sociales y naturales, no cree equivalentes los rasgos sociales y las especies biológicas, ni que la competencia sea el proceso clave y, por eso:

> distingue diferentes formas de sistemas e instituciones socio-culturales, reconoce la cooperación y la competencia como procesos de interacción y postula que las adaptaciones al medio ambiente dependen de la tecnología, de la estructura de la sociedad y de la naturaleza del medio

> ambiente. Incluye la adaptación al medio social, ya que una tribu independiente es influida en sus adaptaciones al medio con las interacciones con sus vecinos, como por ej., el intercambio amistoso, los matrimonios mixtos, la cooperación, la guerra y otras formas de lucha (IV. 45).

En segundo lugar, se refiere *al método* para analizar la evolución cultural. Frente a la concepción culturológica de White, que se refiere a la Cultura más que a las culturas particulares y que supone procesos universales, Stewart supone que éstas tienen adaptaciones propias, que deben estudiarse individualmente para poder generalizar. Así, tales estudios muestran que en sociedades simples, donde *la supervivencia física es el mayor problema, los diferentes sistemas sociales eran respuestas bastante directas a la explotación de determinados medios con tónicas especiales,* mientras que en sociedades con una tecnología más avanzada y una cultura históricamente más rica, *se alteró la significación del medio ambiente y de la cultura y el proceso de adaptación no sólo se hizo más complejo, sino que, al mismo tiempo adquirió nuevas cualidades* (IV: 45).

Y en tercer lugar, al *fenómeno de la interacción,* cuyos elementos son, por una parte, el medio ambiente (recursos, flora, fauna, etc.) y, por otra, la naturaleza de la cultura (medio social, tecnología, etc.), para conocer su flexibilidad. Así la interacción abarca:

> las formas sociales que exige la explotación del suelo; la densidad de población, la distribución y la nucleación; la permanencia y composición de núcleos de población; la territorialidad de las sociedades; las relaciones entre sociedades; y los valores culturales. En cada caso, el problema empírico consiste en conocer el grado de flexibilidad de la adaptación, en saber si sólo permite una determinada forma o sí hay un margen de variación dentro del cual puedan desarrollarse o adoptarse formas diferentes (IV: 45).

Para aclarar más su concepto de ecología cultural, Steward concluye presentando aplicaciones de las sociedades más simples a las más complejas. En los recolectores, la *recolección de alimentos había de ser competitiva más que cooperativa, ya que el rendimiento disminuye si muchas familias exploran el mismo lugar* (IV: 50), pero en los ejemplos aducidos por Steward hay muy diversas formas de adaptación en función de los recursos y de otros hechos más culturales. En los cazadores, se

impone mayor *cooperación, pero hay varios tipos de sociedades cazadoras, y cada uno de ellos refleja adaptaciones ecológicas peculiares* (IV: 50). En la agricultura incipiente, las sociedades eran pequeñas, salvo algunas que se concentraban ante el peligro de guerras, y hubo también diversas adaptaciones (selva amazónica con cultivo de roza y quema e itinerancia de los poblados, zonas boscosas de Estados Unidos en lucha contra el terreno improductivo, etc.). En la revolución agrícola, *el desarrollo de instituciones supracomunitarias a nivel estatal e imperial extendió las áreas de explotación de recursos más allá de las ocupadas por* cada una de la sociedades y, aunque éstas estaban adaptadas a su medio, sin embargo, pasaban a *ser parte especializada de un nuevo tipo de todo, al cual aportaban diferentes alimentos, materias primas, productos e incluso personal, todo al servicio del Estado* (IV: 50). En la revolución industrial, aumentaron enormemente las áreas de explotación fuera de las fronteras y los habitantes de esas naciones *han de considerarse como personas cada día menos localizadas, dado que su conducta está determinada por una gran cubierta deformas culturales que remotamente están conectadas con el medio ambiente* (IV: 51). Steward concluye con una alusión de la revolución nuclear, cuando *la producción hidropónica y sintética de alimentos y otros adelantos tecnológicos pueden crear medios totalmente artificiales, como en una estación espacial permanente* (IV: 51).

Termino con un juicio sobre Steward. En cuanto a la ecología cultural, es, sin duda un paradigma nuevo, que puede explicar muchas hechos sociales o que, al menos, tiene un gran valor heurístico; además, es probable que haya contribuido a crear la valoración más positiva que tiene el mundo de hoy hacia la ecología. Pero, en mi opinión, el mayor aporte de Steward es su teoría-método del evolucionismo multilineal, sobre todo cuando se lo contrapone con el evolucionismo clásico, porque exige que la evolución se estudie comparando sociedades taxonómicamente semejantes como dice Palerm (1972). Para éste, la diferencia fundamental entre Steward y los evolucionistas clásicos:

> consiste en que los evolucionistas del siglo XIX pretendían ofrecer un solo esquema total de la evolución unilineal de la humanidad. Los más radicales aspiraban, además, a demostrar que el esquema propuesto era necesario, inevitable. El cuadro de Steward –aparte de la exactitud y precisión incomparablemente mayores– se reduce a mostrar el desarrollo de

> las antiguas civilizaciones basadas en la agricultura de regadío. Steward muestra que el desarrollo general no es unilineal, y que no es necesario sino en aquellos tipos de sociedad taxonómicamente semejantes.

La necesidad del desarrollo no esta determinado por un obscuro prejuicio teleológico, como en los evolucionistas del siglo XIX, sino basada en relaciones internas de carácter causal que pueden ser establecidas y analizadas científicamente (1972: 21-22).

Segunda parte

LA ANTROPOLOGÍA CULTURAL

Capítulo VII
Formación de la escuela americana

En este capítulo presento las causas que influyen en el nacimiento de la Escuela Americana, para luego exponer a cinco autores[1] (los tres primeros de cultura germana) que jugaron un papel clave en la formación de tal Escuela; Boas es sin duda el fundador, Lowie, el mejor crítico del evolucionismo, Kroeber, el promotor del Determinismo cultural, Herskovits, el defensor del Relativismo cultural, y Murdock, que lleva el estudio de culturas particulares a su límite en su muestra etnográfica mundial.

1. Causas de la formación de esta Escuela

Como se dijo en el primer apartado del capítulo V, ante la crisis del evolucionismo, hubo tres reacciones, las dos primeras casi simultáneas y la tercera algo posterior, que fueron: la formulación de otra teoría gene-

1 De estos filósofos de la historia los más importantes son Toynbee y Spengler. Del primero puse una extensa nota, al hablar de Ibn Jaldún. Así me limito Oswald Spengler (1880-1936), alemán, que alcanzó gran celebridad entre las dos guerras mundiales por su obra La decadencia de Occidente (1918). Prescindiendo del etno-centrismo europeo, que divide la historia en antigua, media, moderna y contemporánea a base de hechos claves para Occidente, distingue ocho grandes tipos de cultura en la historia a base de su orientación, y así llama a la clásica apolínea, a la árabe mágica y a la occidental dionisíaca. Además compara la evolución de las culturas con la vicia de un organismo vivo que nace, crece, florece y decae. Trata de probar la tesis de que Occidente está llegando a su cuarta etapa por cuadros comparativos sobre el arte, el espíritu y la política, distinguiendo en cada uno las etapas de primavera, verano, otoño e invierno. Se ha dicho que su visión un tanto pesimista debió estar influida por el fracaso de Alemania en la Primera Guerra Mundial.

ral alternativa, basada no en la evolución, sino en la difusión, que toma una forma radical (el Hiperdifusionismo inglés) y otra moderada (la Escuela alemana de los círculos culturales), y la negación de toda teoría, para limitarse al estudio particular de cada cultura, que se conoce como Particularismo histórico o Escuela cultural americana. La formación de esta escuela se debe, por una parte, al cansancio producido por los viejos esquemas historicistas del siglo XIX y, por otra, al influjo de Boas. El Particularismo histórico norteamericano surge casi al mismo tiempo que las otras escuelas nacionales de antropología, la inglesa de Malinowski y Radcliffe-Brown y la francesa de Mauss. Boas es el *héroe cultural* de la nueva ciencia, según la gráfica expresión de Goldenweiser (1941):

> Las mitologías indias cuentan de héroes culturales, animales o pájaros sobrenaturales que otorgan la cultura al hombre, le enseñan las artes y los oficios; le revelan los cantos y las ceremonias. Para la antropología de este país, Franz Boas, el «hombre», fue uno de esos héroes culturales. Educado en la atmósfera y en los métodos de las ciencias naturales y formado en las ideas académicas de la Alemania anterior a la guerra, confirió a la antropología americana esa clarificación de las cuestiones y ese rigor científico que tanto necesitaba (en Harris 1978: 220).

2. Franz Boas (1858-1942)

Para Bohannan y Glazer, aunque hubo muchos antropólogos en Estados Unidos antes de Boas, *él fundó el primer departamento universitario de Norteamérica (el de Clark, en 1888) y él mismo fue una especie de embudo a través del cual pasó todo la antropología norteamericana entre su juventud del siglo XIX y su madurez del siglo XX* (1992: 81). Nace en Winden (Wesfalia) en Alemania de padres judíos. Estudia física, matemáticas y geografía en Heidelberg, Bonn y Kiel, donde se doctora en 1881. En su formación influyen mucho Ratzel y Bastían. Friedrich Ratzel (1844-1904) tenía la cátedra de geografía en la Universidad de Leipzig, pero investigaba y escribía sobre diferentes disciplinas. Era autor de una obra monumental de geografía humana, *Volkerkunde,* que se publicó primero en tres tomos (1865, 1866 y 1868) y luego se redujo a dos (1894-1895) y que es una verdadera historia de las culturas, similar a las evolucionistas y difusionistas. Su posición sobre la relación hábi-

tat-cultura es bastante moderada, aunque algunos de sus expositores lo consideran *determinista ambiental;* tal moderación la atribuye Boas al factor tiempo, pues un migrante reciente no puede estar tan bien adaptado a una región como uno antiguo, al tan limitado espíritu inventivo del hombre y a los efectos incalculables de la voluntad humana (Lowie 1974: 150).

En 1883 Boas toma parte en una expedición a la península de Cumberland (NO. del Canadá) para estudiar la relación del clima sobre los grupos esquimales. Allí pasa Boas como año y medio y vive una rica *experiencia antropológica,* pues no sólo reúne objetos de la cultura material, sino que habla su lengua, recoge sus mitos y participa en sus ritos. Tal investigación puede considerarse como una experiencia antropológica fundante, pues sirve no sólo para convertir a un geógrafo en antropólogo, sino para descubrir el *trabajo de campo,* que Boas inculca a los antropólogos americanos. Sobre ella Boas escribe:

> Después de un largo e íntimo intercambio con el pueblo esquimal, puedo decir que fue con dolor y pesar como dejé a mis amigos del Ártico. He podido ver y comprobar que también ellos gozan de la vida, tal como nosotros hacemos, y que la naturaleza es para ellos una bendición. Que los sentimientos de amistad también echan raíces en el corazón de los esquimales. Que el esquimal era un hombre como nosotros. Sus sentimientos, sus virtudes y sus temores, tienen una naturaleza humana, como nosotros (en Hays 1965: 265)

Esta humanización del «salvaje» será uno de los aportes de la antropología cultural que Boas inicia. Sobre las conclusiones teóricas que obtuvo, puede ser útil escuchar lo que escribe al respecto en el artículo «History and Science in Anthropology: a Reply», respondiendo a Kroeber, aparecido en *American Anthropologist* (1936):

> Si en mis posteriores escritos no insisto en las condiciones geográficas, la razón hay que buscarla en la exagerada fe en la importancia de los determinantes geográficos con que comencé mí expedición de 1883-1884 y en la subsiguiente total desilusión en lo que se refiere a su importancia como elementos creadores de vida cultural. Siempre seguiré considerándolos importantes como factores limitantes y modificadores de las culturas existentes (subrayado mío), pero lo que ha ocurrido es que en mi trabajo de campo posterior esta cuestión nunca se ha planteado

como particularmente esclarecedora (en Race, Language and Culture 1966: 306).

Al regresar a Alemania, Boas enseña en la Universidad de Berlín y es ayudante de Bastían, director del importante Museo Etnológico Imperial de la misma ciudad. Adolf Bastían (1826-1905) es considerado por muchos el padre de la etnología alemana. Era médico, pero, como otro ilustre alemán Alejandro Von Humboldt, se dedicó a viajar por todo el mundo y vino al Perú (1875-1876) en busca de fondos etnográficos para Berlín. Lowie lo describe así:

> Paradójicamente Bastian fue a la vez un gran hombre de empresas, un 'pescador de hombres', un astuto comprador cada vez que se le presentaba la oportunidad de enriquecer sus queridas colecciones de Berlín y un huraño ratón de biblioteca, si no fue un verdadero ermitaño. En 1903, Von den Steinen le preguntó cuándo había visitado por última vez un teatro; después de meditar unos momentos, respondieren 1859. Sus meteóricas apariciones y desapariciones se hicieron proverbiales en Berlín. Y fue en la Isla de Trinidad, frente a la costa de Venezuela, donde murió en 1905, a la edad avanzada de 79 años. Karl Von de Steinen sintetizó su vida en una sola frase: 'no ha habido otro investigador alemán que haya viajado más, leído más, escrito más que él' (1974: 44-45).

Aunque Bastian no solo fue un gran lector, como todos los evolucionistas, sino que también vio con sus propios ojos la realidad en sus muchos viajes, sin embargo no hizo trabajo de campo propiamente tal; además, *habiendo predicado tan infatigablemente la necesidad de datos completos, no ha dejado para la posteridad ni una sola monografía de alta calidad* (Lowie 1974: 52), sin olvidar que tenía un estilo farragoso ilegible. Por eso, Lowie lo considera *sólo un precursor –precursor con un mensaje que despertaba múltiples inquietudes– pero no quien podía conducir a la claridad* (1974: 53). Bastian transmitió a Boas su gran conocimiento de las culturas del mundo, el empleo de las técnicas museográficas y determinadas teorías, como la de las «ideas elementales», a la que luego me referiré; pero, parece que le transmitió también su gran paradoja de saber mucho y de no haber podido dejar ninguna obra definitiva.

Fascinado por el mundo ártico, Boas regresa al Canadá para recoger muestras para el museo de Berlín. Pero, se queda para siempre en América: en 1888, después de acabar su investigación en las tribus de

Columbia Británica, comienza a enseñar en la Clark University y publica *The Central Eskimo* (Washington, 1888) en el *Boureau of Ethnology de la Smithsonian Institution.* En 1895 labora en el *American Museum of Natural History, y* al año siguiente inicia sus clases en la Universidad de Columbia, que será el alma mater de la naciente antropología americana, y allí permanece hasta su jubilación en 1936. En este período publica sus principales obras: *The Mind of Primitivo Man* (1911), traducido como *Cuestiones fundamentales de antropología cultural* (Buenos Aires, 1964, Solar-Hachette), *Primitive Art* (1927), *Antropology and Modern Life* (1928) y *Race. Language and Culture* (1940). Aunque esta obra es inmensa, pues comprende media docena de libros y más de 700 artículos (Harrys 1978: 219), Boas no dejó, como se dijo, ningún libro clásico y definitivo.

Sus intereses son muy amplios. Además de en antropología cultural, hace trabajos en lingüística, pues recogió y analizó el habla de muchos pueblos sin escritura y en su carrera *estudió diez lenguas de manera profunda e hizo estudios parciales sobre otras trece* (Hays 1965: 290); en antropología física sometió *a crítica los métodos de quienes se dedican a estos estudios, midiendo un sinnúmero de indios, investigando el crecimiento mediante técnicas biométricas y estableciendo independientemente el hecho de que la estatura del mestizo no es intermedia entre la de los dos troncos* (1974: 161); y, finalmente, en arqueología, pues en 1910 funda la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología de México y hace excavaciones arqueológicas en dicho país.

Un tema central fue plantear y resolver el viejo problema decimonónico de la relación entre raza y cultura. Es sabido que tanto su libro *The Mind of Primitive Man* (1911) como el conjunto de ensayos *Race, Language and Culture* (1940) recogen muchas matizaciones sobre el mismo teína. Por eso, al reeditar el primero en 1938 escribe en el prólogo:

> No existe una diferencia fundamental en los modos de pensar del hombre primitivo y el civilizado. Una estrecha relación entre la raza y la personalidad nunca fue establecida. El concepto de tipo racial como se utiliza comúnmente, aun en la literatura científica, es falso y requiere una redefinición, tanto lógica como biológica. Aunque pueda parecer que un gran número de estudiantes norteamericanos de biología, psicología

> y antropología está de acuerdo con estos puntos de vista, el prejuicio popular, basado en la anterior tradición científica y popular, sin duda no ha disminuido, porque el prejuicio racial es todavía un factor importante en nuestra vida (1964: 18).

La postura *política* de Boas fue también antirracista. En 1931, al recibir un doctorado honoris causa en la Universidad de Kiel, habló de raza y cultura, y en 1933 escribió una carta abierta al presidente Hindenburg para protestar por la subida de Hider; cuando éste tomó el poder las obras de Boas fueron públicamente quemadas en Kiel. Ya con 80 años aceptó puestos en organizaciones antirracistas y hasta su muerte se volvió un gesto antirracista. Invitado a dar una conferencia en honor de Paul Rivet, director del Museo del Hombre, habló sobre el racismo y le sobrevino un infarto (Hays 1965: 293). Paso a presentar dos aportes de Boas: la fundación de la escuela cultural y su postura teórica.

2.1. La fundación de la escuela americana

Boas es el fundador de la escuela cultural, porque hizo de la antropología una ciencia independiente y una profesión, porque sistematizó las técnicas de trabajo de campo y los métodos de análisis propios de dicha escuela, y porque formó o influyó en la mayoría de los antropólogos culturales. Sobre el primer punto, Boas da peso científico a la nueva ciencia, pues, según Benedict, *encontró una antropología que no era más que una colección de conjeturas sin base, coto de caza para románticos amantes de las cosas primitivas; y cuando la dejó la había transformado en una disciplina en la que las teorías podían ser sometidas a prueba* (en Harris 1978: 220). Pero, además le da un objeto, la cultura, que es autónoma como la raza y el lenguaje, términos que en aquel tiempo se consideraban intercambiables. Con razón dice Lesser:

> Con anterioridad a Boas, la antropología, en cuanto materia de estudio, era poco más que una miscelánea de datos antropométricos, lingüísticos, etnográficos y arqueológicos sobre la evolución del hombre y de sus obras. Raza y lenguaje, o raza y cultura, concebidas como fases de la misma evolución, eran tratadas como parcelas intrínsecamente interrelacionadas. La cultura se definía esencialmente como expresión del pensamiento racional de la mente humana, y se consideraba como un

> fenómeno humanista y evolutivo, que se manifestaba en toda la humanidad, si bien en distintos grados. Las diferencias o semejanzas culturales se expresaban por las diferencias o semejanzas de factores raciales o geográficos, o de las capas de la evolución progresiva (ontogenética). La obra de Boas transformó la antropología, basándola en la concepción de la cultura como los medios ambientes tanto de la vida biológica del hombre como de su conducta, y estableciendo la relativa autonomía de la antropología física, de la lingüística y de la etnología como ramas de la antropología general. La demostración de Boas de que el tipo físico (la raza), el lenguaje y la cultura sufrieron procesos históricos relativamente independientes, si bien es hoy obvia, no lo era en la época en que le precedió. Las clasificaciones tradicionales del hombre partían de que raza y lenguaje, raza y cultura, o los tres, eran interdependientes, «términos en algún modo intercambiables»… El principio establecido por Boas –la historia y la clasificación biológica humana debe apoyarse en datos biológicos, la historia lingüística en datos lingüísticos y la historia cultural en datos culturales– es fundamental en la antropología moderna. Ni las variaciones ni las similitudes pueden explicarse partiendo de consideraciones raciales (Sills II: 15).

Sobre el segundo punto, Boas sugiere una serie de técnicas para recoger la información y con razón Lowie afirma: *Hay que comprender a Boas ante todo como un fieldworker (investigador de campo)* (1974: 162). Tales técnicas no las inventó Boas, pero él tuvo el mérito de sistematizarlas y de aplicarlas en su trabajo. Me refiero a seis técnicas. La primera es aprender la lengua, que no puede ser sustituida adecuadamente ni por un intérprete, ni por el recurso al *pidgin english;* si no es posible un aprendizaje total, debe ser al menos parcial, pero para captar el pensamiento indígena hay que hacer la transcripción fonética de cuentos, oraciones y alocuciones fijas, leerlos repetidas veces a los informantes y traducirlos por un intérprete:

> Debemos insistir en que es indispensable dominar el idioma nativo respectivo para llegar a un conocimiento exacto y profundo de la cultura, ya que una gran parte de la información pertinente sólo se puede obtener escuchando las conversaciones de los nativos y tomando parte en su vida diaria, por lo que todos estos datos quedarán enteramente fuera del alcance de aquel investigador que no domine el idioma (en Lowie 1974: 163).

La segunda técnica es el empleo de buenos informantes. A los indígenas que sepan leer y escribir y que incluso conozcan una cultura occidental, *se le puede enseñar a* ***escribir espontáneamente,*** *con preferencia en lengua vernácula, los datos acerca de los conocimientos tradicionales que conozca o pueda recoger de boca de ancianos mejor enterados* (Lowie 1974: 164). Boas recogió así textos muy valiosos. La tercera es la observación de los artesanos que realizan sus trabajos, no limitándose a ver el producto hecho, de acuerdo a la técnica museográfica de la antropología vigente. La cuarta es el recurso a mujeres para investigar temas femeninos; es sabido que por las aulas de Boas desfilaron Ruth Benedict, Margaret Mead, Ruth Bunzel, etc. La quinta es recoger distintas versiones de los mitos, pues la cultura no es tan monolítica, y tales versiones distintas pueden ser significativas. Y la sexta es recoger alguna autobiografía, que por *enunciar de manera natural datos que a ningún investigador se le ocurriría solicitar, llena importantes lagunas de nuestro conocimiento* (Lowie 1974: 167).

Pero más importante que las técnicas es el nuevo enfoque de Boas para analizar los datos recogidos. Aunque el método comparativo estaba vigente desde el tercer tercio del siglo XIX, cuando se consolidó el enfoque evolucionista, como se vio en Tylor, en 1896 Boas escribió un artículo sobre «*Las limitaciones del método comparativo en antropología*», que significó un cambio notable en la antropología. Boas no niega el valor del método comparativo para generalizar y, por tanto, para llegar a formular leyes, que era la meta de la nueva ciencia, sino que señala sus limitaciones y propone un nuevo método, el método histórico, que permite aplicar después el método comparativo. Bohannan y Glazer sintetizan algunas de las limitaciones expresadas por Boas:

> 1. Es imposible explicar todos los tipos de cultura afirmando que son similares debido a la similitud de la mente humana.
> 2. El descubrimiento de rasgos similares en sociedades diferentes no es tan importante como la escuela comparativa consideraría.
> 3. Los rasgos similares se pueden haber desarrollado por muchas razones diferentes en culturas diferentes.
> 4. La visión de que las diferencias culturales son insignificantes no tiene base. Son las diferencias culturales las que tienen mayor importancia etnográfica (1992: 83-44).

El método histórico se caracteriza por el estudio detallado de una sociedad como un todo, teniendo en cuenta los factores ambientales y psicológicos que forman la cultura y el desarrollo local de cada costumbre. El método histórico, más que un intento de introducir el método inductivo en antropología, parece ser una negación de toda generalización comparativa hasta que se tenga suficiente material etnográfico acumulado. Boas llega a la siguiente conclusión:

> Así, hemos visto que el método comparativo puede esperar alcanzar los grandes resultados por los que está luchando sólo cuando basa sus investigaciones en los resultados históricos de las investigaciones dedicadas a dejar claras las complejas relaciones de cada cultura individual. El método comparativo y el método histórico, si puedo usar estos términos, han luchado por la supremacía durante mucho tiempo, pero podemos esperar que cada uno encuentre pronto su hogar y función apropiados. El método histórico ha alcanzado una base más válida, al abandonar el engañoso principio de suponer conexiones en cualquier lugar que se encontrasen similitudes de cultura. El método comparativo, a pesar de todo lo que se ha dicho y escrito en su favor, ha estado notablemente desprovisto de resultados definitivos, y creo que no será fructífero hasta que no renunciemos al vano esfuerzo de construir una historia sistemáticamente uniforme de la evolución de la cultura, y hasta que empecemos a hacer nuestras comparaciones sobre la mas amplía y válida base que me he aventurado a perfilar. Hasta este momento nos las hemos ingeniado con medios de fortuna. Ante nosotros queda el grueso trabajo por hacer (en Bohannan y Glazer 1992: 92-93).

Sobre el tercer punto, la formación de los antropólogos americanos, es sabido que por las aulas de Boas desfilaron Alfred Kroeber, Robert Lowie, Fay-Cooper Colé, Edward Sapir, Melville Herskovits, Alexander Goldenweiser, Alexander Lesser, Paul Radin, Clark Wissler, Leslie Spier, J. Alen Masón, E. Adamson Hoebel, Ruth Benedict, Margaret Mead, Ruth Bunzel, etc., muchos de los cuales ocupan las páginas de esta historia. Además, como observa Harris,

> estos discípulos a su vez continuaron las líneas maestras del desarrollo de la investigación e instrucción antropológica en instituciones cruciales en todo el país. Por ejemplo, Kroeber y Lowie, en Berkeley; Colé y Sapir, en Chicago; Herskovits, en la North Western University. En cuan-

> to a Boas, mantuvo personalmente el control patriarcal sobre la antropología de Columbio desde 1896 hasta su muerte en 1941 (1978: 219).

2.2. Postura teórica de Boas

Una pregunta clásica es cuál era la posición teórica de Boas o qué teoría había debajo de su método del particularismo histórico de Boas. Palerm en su *Teoría etnológica* (1967) responde que ninguna y que eso llevó a la antropología a cierta parálisis y provocó la rebelión de los discípulos, empezando por el primogénito Kroeber con su determinismo cultural (la cultura que se explica por sí misma y no por factores geográficos y psicológicos) y con su retorno a la macrohistoria (frente a las microhistorias de Boas);

> Boas se impuso, e impuso a todos sus discípulos, el abandono, cuando menos provisional de toda posición teórica. Trató de hacer para la antropología (y es casi la única comparación que se me ocurre) lo que Descartes había hecho para la filosofía y la ciencia. O sea, incitar al abandono de los grandes palacios de las construcciones formales y apriorísticas, e irse a vivir a la pequeña cabaña provisional, desde la cual el nuevo edificio científico iba a ser construido. Pero Boas jamás escribió su propio Discurso del método, y dejó a la antropología en su cabaña provisional. Influido, quizás, por el empirismo inglés y el pragmatismo norteamericano, esperó que de la labor paciente suya y de sus discípulos, de la lenta y cuidadosa acumulación de datos, del desarrollo meticuloso de las técnicas de investigación, surgiría, casi espontáneamente y alguna vez, la sólida teoría etnológica.
>
> Hoy sabemos que no fue así y que no podía ser de otra manera. La suspensión provisional del pensamiento teórico condujo a su parálisis progresiva. A continuación de un período brillante de investigaciones teóricamente orientadas en forma negativa (es decir, a probar los errores de los evolucionistas clásicos), el trabajo de campo cayó en la relevancia, en la nimiedad, en el culto del detalle y en la perfección externa de la descripción y de las técnicas. El reino de Boas se estableció sobre la pura etnografía. La rebelión comenzó entre sus propios discípulos… (1967: 140).

Pero, al describir y analizar las culturas particulares en el tiempo (particularismo histórico), Boas tiene una postura teórica funcionalista. En efecto, Lowie sostiene que tal análisis se basa en el *postulado que las*

culturas no son meros agregados de elementos individuales, sino conjuntos integrados, que Boas con esta visión funcionalista *se anticipa por décadas a otros autores y* que éste ya 1887 luchó *contra la práctica de los encargados de museos de organizar exposiciones sinópticas, porque al aislar un objeto* «*no podemos entender su sentido*» (1974: 176). Sin embargo, este funcionalismo subyacente no es la única teoría de Boas; por más que crea que no puede construirse una teoría que llene el vacío del evolucionismo, él se atreve a explicar y dar razones de muchas cosas con pruebas bien pensadas. Como ejemplo, transcribo una larga de cita de Harris sobre la postura de Boas ante los determinismos:

> Boas rechazaba sistemáticamente casi todas las formas concebibles de determinismo cultural. De las explicaciones geográficas escribió: «Es inútil tratar las culturas en términos geográficos» (1948, p. 266; original, 1930). De los factores económicos: «No vemos cómo los estilos artísticos, la forma de ritual o las formas especiales de la creencia religiosa puedan derivarse de fuerzas económicas» (ibídem, p. 246; original, 1932). De la relación entre religión y arte: «Podemos pensar que la religión y al arte están estrechamente asociados; pero todo lo que nos enseña el estudio comparativo es que las formas artísticas pueden ser usadas para expresar ideas religiosas. Lo que, como resultado, no tiene particular valor» (ibídem, p. 266; original, 1930). De la organización social y las actividades industriales:

«No existe una ley que abarque todos los aspectos de sus relaciones. Tenemos industrias simples junto a una organización social compleja, o industrias diversificadas y una organización simple» (ibídem). Su enjuiciamiento de la relación entre formas de parentesco y factores demográficos y económicos resulta especialmente significativo, habida cuenta del gran interés teórico que siempre se ha centrado en estos problemas: «No hay pruebas de que la densidad de población, la estabilidad del poblamiento o el status económico estén necesariamente conectados a un sistema concreto de rotaciones y de conducta» (Boas 1938a, p. 680). La tendencia marcadamente negativa del empirismo de Boas sólo queda mitigada en la medida en que Boas nunca se propuso negar que todos los factores más arriba mencionados carecieran de influencia. Su opinión era más bien que todos ellos eran determinantes, pero en grados variables e impredecibles, según una configuración única e

irrepetible en cada caso. En teoría, por consiguiente, el programa boasiano se identificaba con una perspectiva ecléctica que aspiraba a dar «descripciones completas», movilizando para ello «todas las técnicas disponibles», y desde la que las explicaciones se buscaban recurriendo a una gran variedad de hipótesis heterogéneas. Desgraciadamente, ésta sigue siendo la posición filosófica en la que probablemente la inmensa mayoría de los antropólogos activos del mundo occidental gusta de situarse (1978: 246-247).

2.3. Juicio sobre Boas

De todo lo dicho es fácil hacer un balance sobre lo que Boas significa en la historia del pensamiento antropológico. A modo de síntesis recojo una parte de la larga opinión de Lowie, quien tuvo un largo contacto personal con *su* maestro:

> Resulta una de las tareas más difíciles hacer ver la importancia sobresaliente de Boas a los que no han tenido contacto personal con él. Su aportación está llena de paradojas. Tenemos aquí a un hombre que no utiliza e inclusive desdeña todos los artificios que pudieran atraer a estudiantes, pero que, a pesar de ello, ha preparado e influido en un número extraordinariamente grande de antropólogos profesionales. He aquí un investigador que conoce tan íntimamente como cualquiera la literatura etnográfica mundial, pero que nunca ha resumido sus ideas en un tratado comprensivo… Mientras que sus críticos sugieren como explicación que Boas sea incapaz de llegar a una síntesis, quienes le conocen íntimamente saben que sí tiene opinión acerca de todas las cuestiones antropológicas… Resulta aún más paradójico que este colector tan incansable, que continuamente ha predicado la manera fatalista de ver la cultura, no ha producido ni una sola monografía extensa de una tribu individual…
>
> La gran importancia de Boas no proviene de una elaboración sistemática de los hechos, sino del modo independiente de estudiarlos, de la manera nueva de clasificarlos, de la capacidad de definir problemas en los cuales hasta entonces nadie había pensado, y de su insistencia en una solución metodológicamente rigurosa. Visto en este aspecto, Boas no tiene rival; y comparados con él todos sus contemporáneos parecen carecer de profundidad (1976: 186-191).

3. Robert H. Lowie (1883-1957)

En su introducción a este autor, Bohannan y Glazer (1992) observan que él y Kroeber *fueron colegas durante muchos años en la Universidad de California. Si Kroeber fue el «decano» de los antropólogos norteamericanos, Lowie fue el viejo abuelo. Los dos discreparon en muchos puntos, pero nunca permitieron que sus diferencias afectasen a su amistad* (1993: 123). Lowie nace en Viena de padre húngaro y madre alemana, pero a los 10 años es llevado a Estados Unidos y durante 24 años vive en Nueva York en una atmósfera muy austríaca. Estudia latín y griego y se recibe de licenciado en letras en 1901. Conoce a Boas y en 1904 inicia su postgrado en la Universidad de Columbia, colaborando en el Museo Americano de Historia Natural con Clark Wissler, para quien hace su primer trabajo de campo en 1906. Un año después obtiene el doctorado con una tesis de mitología comparada norteamericana, tema que, según su costumbre, le señaló Boas. Sigue trabajando en el Museo Americano hasta 1917, cuando va a la Universidad de California, que llega a convertirse en el segundo polo de la antropología cultural, después de Columbia; alii es editor, entre 1924 y 1933, de la prestigiosa revista *American Anthropologist,* es presidente de las asociaciones profesionales *American Folklore Society, American Ethnological Society y American Anthropological Assoaation* y es una gran figura de la antropología, hasta que se jubila en 1950.

En Berkeley Lowie se dedica a sus clases y a escribir, publicando en una década tres libros, que son una demoledora crítica al paradigma evolucionista: *La sociedad primitiva* (1920), *Religiones primitivas* (1924) y *The Origin of the State* (1927); los dos primeros han sido traducidos al castellano (Buenos Aires, 1972, Amorrortu) y (Madrid, 1972, Alianza Editorial), aunque no la edición original, sino la reedición actualizada que hizo Lowie en 1947 y 1952, respectivamente. En la siguiente década aparecen: *An Introduction to Cultural Anthropology* (1934) y *Historia de la etnología* (1937) (México, 1946, Fondo de Cultura Económica). Al estallar la segunda guerra mundial, Lowie, por su compromiso con la cultura germana, ofrece varias conferencias sobre el pueblo alemán en Berkeley, publicadas en *The German People: A Social Portrait to 1914* (1945);

después de su jubilación, pasa varios años en los países de habla alemana y edita *Toward Understanding Germany* (1945). Ambos libros son

> ejemplo de la contribución de los antropólogos al entendimiento de la propia cultura y, además, son parte de la serie de estudios aparecidos, entonces sobre los países en conflicto para promover la paz.

Como fiel discípulo de Boas, Lowie no tuvo una postura definida. Es un difusionista, pero sobre todo es muy ecléctico, como lo muestran los juicios sobre los diferentes autores de su *Historia.* Harold II. Driver, en el artículo sobre Lowie en la *Enciclopedia* de Sills, dice que la postura teórica de Lowie era:

> según sus propias palabras, ecléctica (Seleected Papers. pág. 13); por ejemplo, con respecto al problema de la correlación entre las categorías semánticas en las terminologías de parentesco, por un lado, y la estructura y el comportamiento social, por otro, Lowie adoptó una postura a mitad de camino entre la histórica de Kroeber y el punto de vista funcional de Rad-cliffe-Brown. Se negaba a aceptar las teorías, cuando consideraba que se fundaban en pruebas débiles, como en el caso de las interpretaciones ffeudianias del comportamiento cultural, pues insistía que la etnología era una ciencia y sus teorías deben apoyarse en hechos. De todos los libros de Lowie, Primitivo Society (1920) fue el que mayor impacto tuvo en la antropología. A pesar de que Kroeber criticó el libro por ser demasiado destructivo con las viejas teorías sin ofrecer gran cosa para reemplazarlas (Kroeber, A. A, 1920, 22, 377-381) y White acusó repetidas veces a Lowie de ser demasiado duro con L. H. Morgan (A. A. 1943, 45, 335-336; 1944. 46. 218-230; 1945. 47. 339-356), Primitivo Society dominó las teorías sobre organización social hasta la aparición casi simultánea de tres nuevos libros, uno del propio Lowie (1948, Social Organization), otro de Murdock, publicado en 1949, Social Structure, y el otro, de Lévi-Strauss, publicado también en 1949, Las estructuras elementales del parentesco. El libro que Lowie publicó en 1920 hubiera sido importante aunque sólo fuera porque precisaba la terminología, pero contiene tantas cosas más que… anticipa buena parte de la enseñanza actual (VI: 697).

Para completar la bibliografía de Lowie, se deben reseñar: *Social Organization* (1948) y una publicación con artículos inéditos, *Robert Lowie, Ethnologist. A Personal Record* (1959), que fue editada después de la muerte de Lowie por su viuda. Los aportes principales de éste a esta historia son su estudio de la sociedad primitiva y su estudio de la religión primitiva.

3.1. Estudio de la sociedad primitiva

En el prólogo de *La sociedad primitiva,* Lowie dice que el libro se escribió para *familiarizar a los especialistas en ciencias sociales con tas opiniones sostenidas entonces por los antropólogos respecto a la organización social* (1972: 7). Aunque usa el término sociedad primitiva como sinónimo de civilización o cultura primitiva de Tylor, Lowie se limita, con un enfoque que parece adelantar las preocupaciones estructural-funcionalistas de la naciente escuela inglesa, a *esos aspectos de la cultura conocidos por organización social: vale decir que me ocuparé de los grupos en que se divide la sociedad, las funciones de tales grupos, sus relaciones recíprocas y los factores que determinan su desarrollo* (1972: 11).

La obra es una clara respuesta a *La sociedad antigua* (1877) de Morgan. Como es sabido, ésta tiene cuatro partes, que estudian la evolución de la sociedad en cuatro campos: la inteligencia en las invenciones y descubrimientos (3 caps.), el gobierno (15 caps.), la familia (7 caps.) y la propiedad (1 cap.); Lowie en *La sociedad primitiva* toca casi los mismos temas, menos la inteligencia para inventar o descubrir, pues no habla de evolución: gobierno (5 caps.), donde se incluyen también las asociaciones de edad y sexo, estudiados, por Heinrich Schurtz en 1902, que Morgan no había tocado, matrimonio y parentesco (7 caps.) y propiedad (1 cap.). Al referirse a las tesis que deben considerarse definitivas, Lowie, en el prólogo de la reedición de la obra en 1948, dice que puede asegurar al lector sobre las principales afirmaciones de su libro:

> no es probable que lo conduzcan por mal camino. La importancia universal y la prioridad cronológica de la familia individual (en cuanto se diferencia del clan) son aceptadas por todos los estudiosos contemporáneos responsables: Richard Thurnwald[2], Wilhelm Schmidt, Radcliffe-

2 Como los demás nombres de esta cita aparecen en esta *Historia,* hago una breve referencia a este autor, tomada de la *Historia de la etnología* de Lowie *(1974: 294-303), que lo llama funcionalista templado,* en oposición al *funcionalismo puro* de Malinowski. Thurnwald nació en Viena en 1869, hizo expediciones al Archipiélago de Bismarck y a las Islas Salomón (1906-1909), a la 2 zona alemana de Nueva Guinea (1913-1915), que interrumpió por la primera guerra mundial y retomó en 1933, e hizo trabajo de campo, con el apoyo del Instituto Internacional de Lenguas y Culturas Africanas, en varias tribus del este de África (1930-31). Fue profesor de la

> Brown, la escuela malinowskiana. Probablemente ya nadie crea que la promiscuidad –en el sentido estricto del término– haya existido en milenios recientes. Un fenómeno general de la sociedad primitiva parece ser algún tipo de propiedad individual. El viejo argumento según el cual la matrilinealidad debe haber precedido a la patrilinealidad, porque en los primeros tiempos la paternidad era incierta, ha quedado invalidado a medida que se conocieron, una tras otra, tribus totalmente indiferentes a la paternidad fisiológica. Por último, todavía no hay pruebas de algo que se asemeje, siquiera de modo remoto, a un verdadero matriarcado (1972: 9).

Son claras las conclusiones: no hay horda primitiva, sino familia individual; no hay comunismo primitivo, sino propiedad individual; no hay matriarcado, ni matrilinealidad, ni verdadero desconocimiento, sino simple indiferencia ante la paternidad biológica. Más matizadas son las conclusiones del capítulo 15, de las que recojo tres puntos. El primero es la diversidad en la sociedad primitiva, que niega las generalizaciones de Morgan:

> La sociedad primitiva presenta un carácter bastante diferente del que popularizó la escuela de Morgón. En vez de opaca uniformidad, hay abigarrada diversidad; en vez de un solo modelo, la estirpe multiplicada en crasa profusión, advertimos una diversidad de células sociales, que a veces están asociadas con la estirpe y a veces la reemplazan. Representémonos el aspecto real de las condiciones primitivas con un ejemplo concreto, tomado de un medio concreto que no es ni remotamente más complicado de lo habitual (1972: 293).

Dicho ejemplo es un indio cuervo, el niño «Derriba-tres-hombres», que recibe tal nombre por una de las hazañas de su padre, llega a ser miembro simultáneamente de seis grupos sociales diferentes: pertenece a una estirpe o linaje, a una familia y a una banda por nacimiento, y luego se une por una «amistad ritualizada» (que se conoce en el mundo andino como «hermanos de juramento») a Toro Albino, a la sociedad del Zorro, que abandona junto con Toro Albino para ingresar en la so-

---

Universidad de Berlín, dio cursos a menudo en universidades americanas, publicó muchos libros y una revista interdisciplinar: *Zeitschrift für Vólkerpsychologie und Soziologie* (Revista de Psicología y Sociología de los Pueblos). Aunque fue funcionalista, trabajó también con los esquemas de la Escuela de los Círculos Culturales.

ciedad rival de Madera Hinchada, y al grupo religioso del Tabaco. *De este modo* –dice Lowie–, *nuestro cuervo llega a ser miembro de media docena de grupos bien definidos* (1972: 294). Por eso, Lowie concluye:

> Parece sin esperanzas todo intento de reducir la exuberante diversidad de fenómenos a una sola situación cronológica. Es probable que hasta los partidarios de la evolución unilineal admitan que no puede entenderse así la totalidad de las manifestaciones sociales y se contenten con sostener que solamente cada tipo distinto de núcleo o fenómeno social tomado por separado tiende a desarrollarse en una serie fija de estadios (1972: 295).

El segundo punto es que las leyes de la evolución para explicar las semejanzas culturales en distintas regiones del mundo no solo no se han probado, sino que las semejanzas parecen explicarse mejor por la difusión. Lowie analiza la poliandria que se da en sociedades con infanticidio femenino como un ejemplo de *evolución independiente,* observando que tal infanticidio se debe a razones distintas en dichas sociedades, y analiza la democracia de la antigua Atenas y de Estados Unidos como un ejemplo de *evolución convergente,* sin que tal democracia suponga la menor afinidad psicológica o genética de ambas repúblicas;

> De este modo, ni los ejemplos de evolución independiente a partir de causas similares, ni la evolución convergente a partir de causas disímiles, establecen una ley innata del progreso social. Sin embargo, un hecho comprobado en cada estadio y en cada etapa de la sociedad destruye por sí solo de raíz cualquier teoría sobre leyes históricas: la vasta vigencia de la difusión. Pese a que este factor no crea nada, a su lado todos los demás factores quedan reducidos a la insignificancia en cuanto a su efecto sobre el desarrollo total de la civilización humana… Cualquier tendencia concebible de la sociedad humana a cumplir una sucesión fija de estadios debe quedar completamente velada por la incesante tendencia a la recepción por adopción, y así se convierte en un noúmeno incognoscible que científicamente carece de valor (1972: 297-298).

Y el tercer punto es la gran dificultad que hay para medir el progreso social, que está en la base del evolucionismo cultural, a diferencia de lo que ocurre al medir el progreso tecnológico. Mientras que éste se puede medir por la eficiencia para lograr el fin, el criterio para el

progreso social es mucho más discutible. Lowie señala una importante diferencia entre:

> la historia de la cultura material y la de la organización social. En la primera hay períodos de retroceso o estancamiento que alternan con épocas de adelanto, y el empleo mismo de estas palabras indica criterios para juzgar el progreso… Decir que las hachas de metal son superiores a las de piedra constituye un juicio puramente objetivo… Pero, en la esfera de la vida social, no hay un criterio objetivo para graduar fenómenos culturales. Los principales filósofos no concuerdan en cuanto a los ideales definitivos que se deben procurar mediante la existencia social. En el lapso de un siglo, el pensamiento y la acción de Occidente han pasado de un extremo al otro –de los extremos del individualismo manchesteriano a los del socialismo estatal–… En suma: la evaluación de las características sociológicas se diferencia totalmente de la que corresponde a las características tecnológicas de la cultura. Las segundas pueden ser clasificadas de acuerdo con la exactitud con que cumplen determinados fines; las primeras tienen fines desconocidos, o fines cuyo valor es objeto de duda filosófica, por lo cual sólo pueden ser graduadas sobre bases subjetivas, desde el punto de vista científico están fuera de todo parangón (1972: 300-301).

Lowie añade todavía que, aunque las sociedades puedan diferir en complejidad, que se manifiesta en la importancia mayor que tienen en la sociedad moderna las relaciones basadas en el *status* frente a las basadas en el *contrato,* según la tipología polar de Maine, este argumento *tiene importancia más formal que de fondo para el problema de las libertades individuales;* pone, como ejemplo, la comparación entre un norteamericano y un indio ewe; el primero es más libre para disponer de su patrimonio que el segundo, pero éste es más libre en otras muchas cosas, y *ambos se hallan rodeados por un conjunto de convenciones, cuya violación puede someterlos a la indignidad, el ostracismo o la muerte* (1972: 301). A continuación Lowie escribe la última página de su obra, formulando la tesis más completa de la misma:

> No puede decirse que la sociedad haya progresado, ni morfológica ni dinámicamente, desde un estadio de salvajismo a un estadio de ilustración. La creencia en el progreso social fue un aditamento natural de la creencia en las leyes históricas, sobre todo cuando la coloreaba el optimismo evolucionista de la década de 1870. Si una necesidad intrínseca impulsa

> a todas las sociedades por un camino establecido, los metafísicas podrán discutir si la fuerza subyacente es divina o diabólica, pero al menos no cabe dudar en cuanto a cuál comunidad marcha a la zaga *y* cuál a la vanguardia en su movimiento hacia una meta prevista. Pero del estudio de la historia de la cultura no surge tal necesidad o designio. Las culturas se desarrollan principalmente por medio de las recepciones por adopción, debidas a un contacto casual. Nuestra propia civilización es –incluso en mayor medida que las demás– un complejo de elementos recibidos. El singular orden de sucesos mediante el cual ha llegado a existir no proporciona programa alguno para el itinerario de otras culturas. Por ello es insostenible la engañosa formulación según la cual determinado pueblo debe pasar por tal o cual estadio de nuestra historia antes de alcanzar tal o cual destino… Los hechos de la historia cultural tampoco están desvinculados de la organización de nuestro futuro. Quien aborde su estudio ya no podrá rendir supersticiosa pleitesía a ese desordenado revoltijo, a esa suma de retazos y remiendos que es nuestra civilización. Advertirá mejor que otros las dificultades que hay en atribuir un orden a ese producto amorfo, pero –al menos en teoría– no se prosternará ante él en aceptación fatalista, sino que imaginará un esquema racional que reemplace la caótica maraña (1972: 301-302).

Debe notarse la crítica de Lowie a la repetida tesis del progreso, que se convirtió en ideología del mundo moderno, según la cual el modelo de desarrollo social de Occidente valía para todos las naciones. Esta tesis ha sido ampliamente criticada por los evolucionistas multilineales y, en un plano más amplio, por los filósofos y científicos sociales postmodernos. También debe notarse la noción de civilización *como desordenado revoltijo y como suma de retazos y remiendos,* que fue muy criticada. En ella Lowie parece fijarse sólo en el origen de los elementos de una civilización, no en su íntima vinculación, una vez aceptados por su funcionalidad, en patrones o configuraciones. Tal concepto de cultura como cajón de sastre, que procede de la omnipresencia de una difusión que no crea nada, como dijo Lowie más arriba, olvida la funcionalidad y la lógica de quienes reciben el préstamo cultural, y explica los nuevos enfoques teóricos que aparecieron en la Escuela de Boas, como se verá en Kroeber y en Benedict. Pero, Lowie en la reedición de 1947 observa que tal noción de civilización *no tenía nada que ver con la teoría antropológica. Fue escrita después de la Primera Guerra Mundial, en un período*

de desilusión, sentimiento muy comprensible en el momento actual (cuando se vivía una segunda postguerra), *Buscaba algo despectivo que decir acerca de nuestra civilización (1972: 10).*

Es útil recoger algunos comentarios sobre *La sociedad primitiva,* que tomo del prólogo de Lowie en su reedición de 1947 (1972: 7-8). El libro fue alabado por conocidos antropólogos de la época. Por Malonowski, por el difusionista austríaco Schmidt, que anunciaba su traducción al alemán, y por el difusionista inglés Rivers. Este, en su recensión en *American Anthropologist* (1920. 22: 278-83), dijo; *las omisiones y errores son escasos… será de sumo valor para los estudiosos como repertorio de las formas primitivas de organización social;* para él, Lowie no había llevado muy lejos su difusionismo. Menos positivo fue el comentario de Kroeber, quien criticó *la actitud negativa respecto de las conclusiones generales* y habló de la *relativa esterilidad* de la tendencia, concluyendo: *Al fin y al cabo, la honestidad es la virtud primordial, y la sobriedad de Lowie es un gran adelanto respecto a las brillantes ilusiones de Morgón. Sin embargo, a veces uno lamenta que la honestidad del método, tan exitosamente ejemplificado aquí, no cobre mayor vivacidad por la perspectiva de una empresa más ambiciosa (A. A.* 1920. 22: 377-381).

3.2. Estudio de la religión primitiva

Antes de exponer el pensamiento de Lowie en *Primitive Religión,* que es una crítica a la *Cultura Primitiva* (1871) de Tylor, deseo recordar que, aunque ni Morgan ni Lowie tocan el tema de la religión en sus obras sobre la sociedad primitiva, lo hacen por distintas razones: Morgan, porque creía que la religión primitiva era totalmente ininteligible, como se vio en el capítulo IV; en cambio, Lowie, porque dedica al tema otro libro entero. Este consta de una introducción, de tres partes y de una conclusión; la reedición de 1952 tiene un apéndice de addenda y correcciones, donde Lowie recoge la nueva información disponible en los casi treinta años que separan ambas ediciones. Los cuatro capítulos de la primera parte son la etnografía religiosa de cuatro pueblos primitivos (los indios Cuervo, los Ekoi, los Bakaua y los Polinesios); los tres capítulos de la segunda parte critican tres teorías en boga (el animismo de Tylor, la magia de Frazer y el Colectivismo de Durkheim) y los otros

ocho capítulos tocan aspectos históricos y psicológicos de la religión (esquemas históricos y caracterización regional, historia y psicología, la mujer y la religión, variaciones individuales, religión y arte, la asociación, y economía y religión).

Voy a limitarme a tres puntos sobre el libro de Lowie: su definición de religión, su postura ente el fin de la religión y su crítica a las teorías religiosos en boga. Sobre el primero, Lowie en la introducción observa que una definición de religión *sería tan inútil al comienzo del libro como lo sería la definición del concepto de «conciencia» en un libro de texto de psicología, o del concepto de «electricidad» en un tratado de física* y que su contenido *sólo puede ser entendido después de haber terminado el examen de los datos* (1976: 14). Efectivamente, lo hace en su conclusivo capítulo 15 y da, como Tylor (1871), una definición mínima de corte no intelectual, sino psicológico, en el sentido de *encuadrar dentro del mismo epígrafe fenómenos que desde el punto de vista psicológico pertenecen juntos a una categoría diferenciada ante el resto del universo* y así no duda en incluir en el mismo epígrafe la magia y la religión, porque en ambas *se manifiesta la misma o parecida actitud* (1976: 305):

> Mi definición no pretende ser exacta, sino simplemente una definición mínima de las implicaciones psicológicas de la religión; intenta sólo definir el mínimo denominador común a todos los fenómenos religiosos. Como Durkheim, derivo este elemento común de una dicotomía del universo; pero, siguiendo a Marett más que a Durkheim, cifro esta dicotomía no en la arbitraria división entre lo Sagrado y lo Profano, sino en la diversa respuesta ante estímulos normales y anormales, en la espontánea distinción de tal modo creada entre lo Natural y lo Sobrenatural, la cual no requiere ninguna preexistente formulación abstracta de la «naturaleza». La respuesta es el pasmo y el temor reverencial; y su fuente es lo Sobrenatural, lo Extraordinario, lo Fantástico, lo Sagrado, lo Santo, lo Divino (1976: 305-306).

Pero es sabido que esta respuesta de pasmo y de temor reverencial, puede darse no sólo ante objetos religiosos, sino ante su negación, como lo reconoce Lowie: *Tan pronto como se adopta una postura psicológica, queda patente que los objetos más divergentes, es más, la propia negación de lo que de ordinario se identifica como objetivo de devoción religiosa, pueden quedar revestidos de valor religioso* (1976: 308). Por eso,

la explicación evolucionista que recibe un niño en la escuela puede ser asumida con la misma actitud que la narración bíblica de la creación, y lo mismo sucede con la actitud de muchos frente a los socialismos de Estado marxistas ateos, puesto que *la ortodoxia no cambia de carácter por una sustitución de dogmas eclesiásticos por seculares* (1976: 310). Y mucho más pueden considerarse religiosas las actitudes fanáticas del radicalismo político, como, por ejemplo, en el Perú la actitud con que los integrantes de Sendero Luminoso seguían las consignas partidarias, aunque en este caso habría que añadir el miedo a las sanciones ejemplares de la cúpula del partido contra los miembros que se atrevían a expresar su duda o su deseo de libertad. En síntesis, como Tylor no define la religión en su conjunto, sino uno de sus aspectos, la creencia, así Lowie no define sino otro aspecto, la emoción religiosa.

Sobre el segundo punto, como muchos evolucionistas predecían del fin de la religión, Lowie siente la necesidad de preguntarse si ésta podrá sobrevivir a la ilustración científica y responde:

> Si se entiende la religión en el sentido nuestro, en ese caso la religión sobrevivirá con toda certeza, puesto que la historia muestra simplemente una transferencia del sentimiento religioso a nuevas manifestaciones de lo Extraordinario o Santo, nunca una extinción del sentimiento en sí… Pero incluso si se concibe la religión del modo tradicional, no existe prueba evidente en la historia que permita presagiar su extinción (1976: 311).

En cuanto al tercer punto, Lowie critica a Tylor, Frazer y Durkheim. Sobre Tylor hace una detallada y válida crítica, a partir del conocimiento que ya se tenía de la religión de muchos pueblos primitivos, sobre los aspectos psicológicos, que son la base de las preguntas que hace el primitivo sobre su mundo, y sobre los aspectos históricos de la creciente perfección de los seres divinos y acaba refutando la teoría animista. Para ello se basa mucho de los trabajos de Marett, Lang y Schmidt.

Sobre la teoría evolutiva ascendente de la magia y de la religión de Frazer, Lowie la critica con la misma riqueza de datos y honestidad intelectual de siempre y con la limitación de considerar similares la actitud religiosa y la mágica:

> En resumen, el esquema de Frazer falla por todos los lados, e incluso si adaptamos su definición no hay motivo para atribuir mayor antigüedad

> a la magia que a la religión, Ipso facto, nuestra definición más amplia de religión no podría apoyar tal hipótesis cronológica. Dado el nivel actual de nuestros conocimientos, tanto la magia como la religión se podrían considerar como componentes extremadamente antiguos de la forma humana de ver el mundo. Pero puesto que se ha descubierto que la magia participa del carácter psicológico de la religión, no queda razón alguna de peso para establecer una tajante distinción de ambas y se pueden considerar las creencias y prácticas mágicas como religiosas en el sentido nuestro del término. Si tal cosa pareciese inaceptable, será necesario aceptar al menos las opiniones de los doctores Marett y Goldenweiser, quienes conciben la magia y la religión como dos compartimentos o ramas diferenciadas de un conjunto más amplio: el Sobrenaturalismo (1976: 144).

Finalmente, sobre Durkheim, tras recordar *la temeraria presunción que en Australia se hallaba representada la cultura primordial de la humanidad,* dice con Goldenweiser que Durkheim, *al mismo tiempo que deifica a la sociedad, su concepción sobre la misma en el papel de dios es singularmente limitada, puesto que prácticamente identifica la sociedad con la «multitud»*. Sin duda la sociedad no se identifica simplemente con la multitud, sino que se basa en una serie de relaciones interpersonales nada multitudinarias y, por eso, Lowie dice con Goldenweiser que *el hombre no objetiva a la multitud de la que forma parte como algo distinto y superior a él mismo, sino que se identifica a sí mismo con ella* (1976: 154). Luego Lowie, *antes de dejar a un lado las originales pero erróneas, especulaciones del sociólogo francés,* observa que éste no *ha sido solamente un perpetrador de errores* (1976: 157) y aplica su teoría a su propia teoría de la formación de la actitud religiosa, donde la naturaleza del ser venerado no tiene mayor importancia:

> Su forma de tratar el simbolismo me parece excelente. Poca duda cabe que los símbolos pueden concentrar el fervor religioso en los creyentes sobre ellos mismos y que su sacralidad puede a su vez derramarse en otras direcciones… A este respecto el punto de vista de Durkheim de que la naturaleza específica del objeto venerado no tiene importancia, puede decirse igualmente que coincide por completo con la posición que nosotros hemos asumido. No creo que se puedan tener muchas dudas sobre el hecho de que la personalidad de un soberano puede despertar un sentimiento difícilmente distinguible de la emoción religiosa; y

> las abstracciones tituladas «Patria» y, bajo ciertas condiciones, «Libertad» y «Razón» tienen igual poder (1976: 156-157).

Termino este análisis de *Religiones primitivas* con las críticas sobre el libro por algunos antropólogos de la época, que recoge Lowie en prólogo de la reedición de 1952. Tales juicios, juntos con los ya vistos sobre *La sociedad primitiva,* significan cierto balance de los aportes del autor, por lo que no lo haré al final de la exposición. En dicho prólogo Lowie se refiere a dos vacíos señalados a su libro: la oración, por Sapir, y el tema de la religión y economía, por Paul Radin en *Primitivo Religión: Its Nature and Origin* (1937). Lowie añade sendos capítulos sobre dichos temas en la reedición de 1952. En cuanto a las observaciones de su paisano Schmidt en su primer tomo su monumental obra, *Der Ursprung der Gottesidee* (El origen de la idea de Dios), que pide más datos sobre las tribus asiáticas, Lowie lo reconoce y dice:

> Su afirmación de que el concepto de dios puede encontrarse incluso en tribus muy primitivas me parece que ha sido corroborada por posteriores investigaciones etnográficas No obstante, deseo afirmarme en mi postura de que el dios de los aborígenes en ningún modo corresponde, deforma general, al eminente sistema ético postulado por el erudito jefe de la escuela austríaca. Respecto a las relaciones históricas, Schmidt apunta correctamente que en principio no me opongo a la idea de una transmisión a través de grandes espacios geográficos, aunque mantengo una mayor reserva en los casos de distribución intermitente. En cuanto a la variabilidad individual –problema crucial, tanto para él como para mí–, existe un acuerdo absoluto (1976: 10).

4. Alfred L. Kroeber (1876-1960)

Nace en Hoboken (New Jersey) de una familia alemana, que se estableció en New York. Estudia en la universidad de Columbia y obtiene en 1896, año en que Boas inicia su docencia en dicha universidad, el bachillerato y en 1897 la maestría en letras; lleva con Boas un seminario sobre lenguas indias y decide hacer el doctorado en antropología. *Mi formación* –dice *Kroeber– incluyó algunos contactos con las ciencias experimentales que yo encontré altamente estimulantes; pero en lo esencial consistió en una formación general en el campo de la lingüística y de la*

historia de la literatura…, cuando me pasé a la antropología como profesión definitiva (Harrys 1978: 276). ¿Cuáles fueron las razones para tal cambio? Según Beals en Sills (1968), una de ellas fue:

> casi con certeza, idealista: pensaba que ninguna otra disciplina podía hacer tanto por eliminar tabúes e ideas confusas y contribuir así al progreso del hombre. A lo largo de toda su vida, Kroeber mantuvo ideas políticas y sociales liberales, que se expresaron sobre todo en su enorme simpatía por las gentes. Creía que los compromisos políticos y el activismo impiden la objetividad, y no se identificó con ninguna causa hasta el decenio de 1950, en que apoyó a los indios californianos en sus reivindicaciones territoriales. En el decenio de 1930, cuando la Oficina de Asuntos Indios, bajo la dirección de John Collier, empleó por primera vez antropólogos jóvenes (y sin empleo), Kroeber expresó su desaprobación y hasta se negó a recomendar a estudiantes a Collier. Adujo que, si la Oficina de Asuntos Indios deseaba verdaderamente que se hiciera investigación científica, debería firmar contratos con las universidades para que ésta se realizara con independencia. El problema de la independencia de la investigación y el de la libertad de publicación de los antropólogos empleados por el Estado, problema que planteó Kroeber, sigue preocupando a las asociaciones profesionales (VI: 460).

Tras dos períodos de trabajo de campo entre los arapajos de Wyoming, en 1901, siendo el primer alumno de doctorado de Boas, presenta su tesis sobre *Decorative Symbolism of the Arapaho,* parcialmente publicada en *American Anthropologist* (3: 308-336), donde trata de demostrar que *las formas de arte decorativo y simbólico pueden darse simultáneamente, desmontando así fácilmente las ideas de Alfred C. Haddon (1895) sobre una progresión uniforme de los estilos artísticos* (Harris 1978: 277). El mismo año comienza a enseñar en el Departamento de Antropología de la Universidad de Berkeley (California), donde pasa cuarenta y cinco años, prepara a una legión de antropólogos y convierte a Berkeley en el segundo polo de la antropología norteamericana. Además, desde 1908 hasta su jubilación fue director del museo de antropología de la universidad, donde pudo conocer la cultura yana gracias a su amigo *Ishi, el último indio yana, quien exhausto y muriendo de hambre, había sido encontrado en 1910 y llevado al museo, donde pasó unos años felices y útiles*

como una especie de «exposición viva» y como portero, hasta su muerte en 1916 (Bohannan y Glazer 1992: 102).

Además, en este tiempo Kroeber realiza trabajo etnológico en Nuevo México, México, Perú, India, la mayor parte de Oriente y el sudeste de Asia, y publica sus principales obras: 1923 *Antropología general* (México, 1945, Fondo de Cultura Económica), excelente manual que tuvo gran difusión; 1925 (comp.) *Handbook of lndians of California,* obra que recoge el fruto de sus trabajos de campo y sus principales etnografías de los indios de la región; 1939 *Cultural and Natural Areas of Native North America,* libro donde aplica a la Norteamérica indígena el concepto de área cultural; 1944 *Configurations of Culture Growth,* ambiciosa obra que analiza, con su postura de determinista cultural, el desarrollo de sociedades europeas y del lejano y próximo oriente, partiendo de ocho indicadores del arte y del pensamiento (escultura, pintura, música, drama, literatura, filología, ciencia y filosofía); 1952 *The Nature of Culture,* que reúne los artículos publicados en medio siglo (1901-1951) sobre teoría de la cultura, parentesco y estructura social, los indios americanos, psicología e historia y proceso civilizatorio; 1952 *Culture: a Critica! Review of Concepts and Definitions,* obra escrita junto con Kluckhohn para analizar críticamente los conceptos y las definiciones de cultura; 1957 *Style and Civilizations* y en 1962, póstumamente, *A Roster of Civilizations and Culture,* traducidas al castellano como *El estilo y la evolución de la cultura* (Madrid, 1969, Guadarrama), que recogen el pensamiento definitivo de Kroeber sobre el desarrollo de la civilización.

Sobre la orientación académica de Kroeber, teniendo en cuenta su formación literaria y su voceado enfrentamiento con Boas de historia versus ciencia, puede decirse con Harris:

> Una refinada sensibilidad ante las pautas estéticas, una preocupación por los matices del estilo, una preferencia por los juicios intuitivos: todo eso Kroeber lo ponía por encima de su preocupación por hacer ciencia social. Nunca creyó seriamente que la antropología pudiera llegar a ser otra cosa que una de las humanidades. Pero el vasto alcance de su erudición, su olímpica cordialidad y omnívoro intelecto eran universalmente admirados entre los antropólogos y entre muchos otros miembros de la comunidad académica. Tras la muerte de Boas, Kroeber se convirtió en el gurú indiscutido de la profesión, imagen que mantuvo con una activi-

> dad académica incesante hasta los últimos momentos de los 85 años… Kroeber comenzó su carrera con ciertos presupuestos neokantianos relativos a la historia, presupuestos que jamás abandonó y que hicieron que en lo fundamental se mantuviera toda la vida fiel al particularismo histórico (1978: 276).

En la amplia obra de Kroeber se pueden señalar tres aportes; su determinismo cultural, su estudio de las áreas culturales de la América indígena y su repaso crítico, en colaboración con Clyde Kluckhohn, de las teorías de la cultura.

4.1. El Determinismo cultural

Ya se vio que Kroeber se rebeló contra el vacío teórico impuesto por Boas con la propuesta de un determinismo cultural, que explica la cultura por sí misma en contra de los factores geográficos y psicológicos aducidos por Boas, y con un retorno a la macrohistoria en contra de las microhistorias de Boas. Tal determinismo lo presentó Boas en tres artículos, publicados por primera vez en *American Anthropologist:* «The eighteen professions» (1915) (17: 283-288), «The Superorganic» (1917) (19: 163-213), que se tradujo en Kahn (1975: 47-83), y «On the Principie of Order in Civilization as Exemplied by Changes in Fashion» (1919) (21: 235-263); los dos últimos artículos han sido republicados en *The Nature of culture* (1952), pero no el primero. Este presenta el llamado *credo de Kroeber* con dieciocho artículos de fe, que se reducen a tres puntos: a) la cultura, aunque es llevada por los hombres y existe por ellos, es una entidad en sí misma y *de otro orden de vida;* b) la cultura, por ser una entidad en sí misma, no puede explicarse en último término por la geografía (determinismo geográfico), ni por la herencia física (determinismo racial), ni por la mente del hombre (psicologismo); c) sólo puede explicarse por la historia, en cuyo estudio no sirve la causalidad de las ciencias naturales y biológicas, sino la causalidad *ideológica,* y donde el individuo no tiene valor sino como ilustración. Recojo en Harris los artículos de fe del credo de Kroeber:

> *1. La finalidad de la historia es conocer las relaciones entre los hechos sociales y el conjunto de la civilización… Por relación hay que entender conexión real, no causa.*

2. El material que la historia estudia no es el hombre, sino Sus obras, es decir los resultados de sus actos.
3. La civilización, aunque sean los hombres quienes la impulsan y aunque exista a través de ellos, tiene entidad por sí misma y pertenece a otro orden de vida… La historia no se ocupa de los actores que producen la civilización, sino de la civilización como tal.
4. El historiador tiene que asumir la existencia de una determinada constitución mental, pero no puede usarla como explicación de los hechos sociales.
5. En la base y en el origen de los fenómenos sociales están sin duda los instintos; pero la historia no trata de ellos ni puede considerarlos.
6. La persona o el individuo no tiene valor histórico salvo como ilustración.
7. La geografía o el medio físico es un material del que la civilización hace uso, y no un factor que la conforme o la explique.
8. El historiador tiene que dar por supuesta la absoluta igualdad e identidad de todas las razas humanas.
9. No puede aceptarse que la herencia sea un factor significativo de la historia.
10. La herencia de los caracteres adquiridos es inaceptable.
11. No puede admitirse que la selección ni los otros factores de la evolución orgánica afecten a la civilización.
12. Los llamados salvajes no representan una transición entre los animales y los hombres científicamente educados… Todos los hombres están totalmente civilizados… Para el historiador no existen civilizaciones superiores ni inferiores.
13. No hay especies sociales, ni tipos, ni estadios culturales… Un estadio en la civilización no es más que unas concepción apriorística que resulta plausible por la selección arbitraria de ciertos hechos.
14. No existe el espíritu étnico, sino solamente la civilización.
15. No hay en la historia leyes similares a las de las ciencias físico-químicas. Todas las presuntas leyes de la civilización son a lo sumo tendencias… La historia no las niega y hasta puede tener que reconocerlas; pero tampoco considera que su finalidad sea formularlas.
16. La historia se ocupa de condiciones sine qua non, no de causas. Las relaciones entre los fenómenos de la civilización son relaciones de secuencia, no de efecto.
17. La causalidad de la historia es Ideológica… A quienes se. han librado de la teología esto no le sugiere ningún tipo de implicaciones teológicas.

18. Por último, las determinaciones y los métodos de las ciencias biológicas, psicológicas y naturales no existen para la historia (1978: 282).

Harris observa que tal credo es el credo del particularismo de Boas, con excepción del número seis sobre el papel del individuo, puesto que mientras Boas se *orientó cada vez más hacia los problemas de interacción entre la personalidad y la cultura* (corriente que será ampliada por los discípulos suyos que crearon la escuela de este nombre), *Kroeber desarrolló el concepto de cultura en la dirección opuesta y sostuvo la completa subordinación del individuo al medio cultural* (Harris 1978: 282). En efecto, dos años después publica «Lo superorgánico» (1917), cuyo mismo título explicita la naturaleza de la cultura que en 1915 había llamado «de otro orden de vida», donde parte de la distinción entre *vital y social o, en otros términos, entre orgánico y cultural;* para Kroeber, es evidente que hay fenómenos *in-orgánicos,* como la materia cósmica, que estudian la física, la química y la astronomía, *orgánicos,* como las plantas, los animales y los hombres, que estudian la biología y la sicología, y *super-orgánicos,* como la cultura y la civilización, que estudian la historia y la antropología.

Kroeber trata de probar la subordinación del individuo a la cultura (credo, art. 6) con dos casos del «principio de simultaneidad en la invención»: 1) cuando una cultura está madura para nuevas invenciones, éstas se producen, y Darwin y Wallace formulan la teoría de la evolución biológica al mismo tiempo y de modo independiente, porque la cultura estaba madura; 2) cuando no lo está, aunque la invención se produzca, como ocurrió con las leyes de la herencia, descubiertas en 1865 por el benedictino alemán Gregorio Mendel en sus experimentos con plantas del huerto del convento, tal invención no es significativa, y así tales leyes fueron «reinventadas» en 1900 por De Vries, Correns y Tschermak; lo mismo que el descubrimiento europeo de América, haya sido hecho o no antes por otros, no fue significativo hasta Colón. Kroeber concluye:

> Puede ser que existan quienes sólo vean en estos acontecimientos rítmicos un juego sin sentido de causalidades caprichosas; pero habrá otros –entre los que se ubica, naturalmente, Kroeber– para quienes revelarán una visión de la grande e inspiradora inevitabilidad que se eleva tan por encima de los accidentes de la personalidad como la marcha de los cielos trasciende los fluctuantes contactos de las pisadas azarosas sobre las nubes de tierra. Extírpese la percepción de De Vries, Correns y Tschermak, y sigue estando claro que, antes de que hubiera pasado otro año, los

> principios de la herencia mendeliana hubieran sido proclamados a un mundo que los aceptaría, y por seis más que por tres mentes perspicaces. Que Mendel viviera en el siglo XIX en vez de en el XX y que publicara en 1865, es un hecho que tuvo gran y, tal vez lamentable, influencia sobre su suerte personal. Como cuestión histórica… la herencia mendeliana no data de 1865. Fue descubierta en 1900 porque sólo podía ser descubierta entonces y porque, infaliblemente, debía serlo entonces, dado el estado de la civilización europea…
>
> Cuando dejemos de conjurar la invención y el descubrimiento como alguna misteriosa facultad inherente de los entendimientos individuales que el destino deja caer azarosamente en el espacio y en el tiempo; cuando centremos nuestra atención en la relación más clara que tienen tales avances entre si; cuando, en resumen, se traslade el interés de los elementos biográficos individuales –que sólo se pueden interpretar de forma dramática o artística, didácticamente moralizante o psicológica– y los apeguemos a lo social y a lo cultural, los datos sobre este punto serían infinitos en cantidad, y la presencia de majestuosas fuerzas u órdenes que atraviesan de parte a parte la civilización resultarían irresistiblemente evidentes (en Kahn 1975: 74-75).

Una importante crítica a esta determinismo cultural vino de Edward Sapir (1884-1939), discípulo de Boas, que inició la lingüística antropológica y se interesó en temas de cultura y personalidad, quien alegó, en un artículo de *American Anthropologist* (19: 441-47), que Kroeber tomó todos sus ejemplos del campo de las invenciones y de las ciencias, cuya inevitabilidad no reside

> en un determinismo social, sino en gran medida en la fijeza del mundo objetivo. Es esta fijeza la que abre los surcos predeterminados por los que se desarrolla el conocimiento humano. Si se hubiera ocupado más de las tendencias y de las actividades religiosas, filosóficas, estéticas, más acusadamente voluntarias, creo que al doctor Kroeber le habría resultado mucho más difícil demostrar la falta de importancia cultural del individuo… Basta con pensar seriamente en lo que personalidades tales como Aristóteles, Jesús, Mahoma, Shakespeare, Goethe o Beethoven significan en la historia de la cultura, para que uno dude antes de adherirse a una interpretación completamente no individualista de la historia (en Harris 1978: 283-84).

Kroeber aceptó el desafío y en 1919 escribe el tercer artículo para analizar el determinismo cultural en la moda. El, como dice Harris, *pasó el resto de su vida haciendo algo muy similar a lo que Sapir decía que era imposible hacer: demostrando cómo las pautas del arte, la religión y la filosofía, igual que las de la tecnología y de la ciencia… se desarrollaban majestuosamente, con total independencia de los individuos particulares* (1978: 284). Así el tema de *la moda* como reflejo del orden en la civilización no fue un hecho anecdótico en la obra de Kroeber, sino bastante recurrente; lo toca en 1909, lo expone en el citado artículo de 1919, lo retoma en 1940, con Jane Richardson, en «Three Centuries of Women's Dress Fashions: a Quantitative Analysis» (en *The Nature of Culture* 1952: 358-372), y lo recoge en 1956 en una de seis conferencias en la Universidad de Cornell, publicadas en *Style and Civilizations* (1957). Me limito a dicha conferencia, que resume la reflexión de Kroeber sobre el tema, aunque ya trasluce la problemática de su obra más ambiciosa, *Configurations of Culture Growth* (1944). Su punto de partida es:

> Si analizo este aspecto detalladamente, en lugar de apresurarme al estilo de las bellas artes, no es porque lo considere más interesante intrínsecamente, sino porque se presta a un análisis preciso más fácilmente que los estilos de las artes… y apoyarse en una evidencia más objetiva. Mi meta final es el estudio del estilo de las bellas artes, pero la mejor fundamentación que puedo establecer para ello yace en ciertas conclusiones que se derivan de las modas en el vestir.
>
> En los estilos de la vestimenta femenina entran en juego distintas consideraciones. El destino utilitario del vestido, como protección o conveniencia, establece un rígido marco dentro del cual actúa el estilo. A continuación hay un elemento de atractivo erótico, frecuentemente sublimado en parte, aunque nunca del todo, por una búsqueda de la belleza estética. Ambos elementos pueden ser desplazados por las consideraciones sociales, tales como la expresión del rango, del poder, de la riqueza, la prodigalidad o el derroche. Pero el determinante final de todo lo precedente es, en cualquier civilización moderna, el factor de la novedad (1969: 16).

Kroeber observa que para hacer un *análisis mensurable* de los cambios, las medidas de] traje femenino se pueden captar fácilmente en fotografías, en revistas de modas y en obras pictóricas; para ello, par-

tiendo de ciertos indicadores, tales como longitud y amplitud de la falda, altura y amplitud del talle y profundidad y amplitud del escote, presenta dos cuadros, analizando en el primero la intensidad de la variabilidad de la moda femenina de 1787 a 1936, *expresada por medías quinquenales de unidades de fluctuación, que representan las medias aproximadas de desviaciones porcentuales con respecto a la norma dentro de cada año,* donde cada cruz *representa una unidad de fluctuación de dimensión establecida* (1969: 22). Cuando analiza los cuadros, al comprobar que existen *períodos muy largos de alta variabilidad en la moda, alternando con periodos de baja variabilidad y* que los primeros coinciden mucho *con períodos de alta tensión sociopolítica y de inseguridad,* Kroeber afirma que *resulta tentador relacionar los dos tipos de períodos como efecto y causa,* aunque no cree que tal análisis sea fructífero (1969: 26), sino que debe partirse de lo que llama:

> «modelo básico» de estilo de vestir de la mujer occidental. Es una construcción conceptual, empíricamente derivada de los fenómenos de la historia de la moda occidental. Es también un ideal implícito en el estilo mismo, un valor semiconsciente buscado mediante el estilo. E intelectualmente sirve de «modelo» para explicar y entender mejor una serie compleja de hechos.
>
> Como característica de este modelo o patrón subyacente que establece el equilibrio entre los estilos de la mujer occidental, yo supongo o propongo una silueta ideal dominada por una falda que se extiende ampliamente abierta, llegando hasta los pies y cayendo desde un talle tan esbelto como sea posible… Este modelo ideal básico del vestido femenino occidental, medieval y moderno, ha atravesado mil años de constante retoques sin ningún cambio fundamental (1969: 27-28).

Kroeber abordó el estilo de la moda femenina porque resultaba similar y era más fácil que el de las bellas artes, pues, *aunque el estilo de la moda sea por su frivolidad una especie de degeneración secundaria de los estilos artísticos, también contiene algunas de las propiedades estilísticas en la auténtica creación estética* (1969: 19). Además, cuando él describía el modelo básico de vestido femenino occidental, ya había publicado su extensa obra *Configurations of Culture Growth* (1944), donde a lo largo de sus 882 páginas intenta nada menos que descubrir las configuraciones o rasgos comunes en el desarrollo de la filosofía, la ciencia, la filolo-

gía, la escultura, la pintura, el drama, la literatura y la música en Egipto, Mesopotamia, India, Japón, Grecia, Roma, Europa y China, aunque sin buscar las causas de las semejanzas. Nótese de paso qué lejos está ya Kroeber del Particularismo histórico de Boas y cómo se adentra en la macrohistoria. En efecto, Kroeber pensaba, según Harris, que *cada civilización tenía que ser caracterizada por una multiplicidad de pautas, cuyo común denominador era un estilo o super estilo particular,* a semejanza de los *Patterns of Culture* (1934) de Ruth Benedict, aunque sus descripciones, a diferencia de las de ésta, *querían ser dinámicas y cubrir tanto las fases iniciales como las fases maduras del desarrollo de los estilos (1963: 72-74)* (1978: 289-290); pero, al presentar y analizar su enorme material, Kroeber incurrió en abusos metodológicos y se dejó arrastrar, no por los hechos, sino por *intuiciones idiosincrásicas y etnocéntricas* y así, a pesar de su prodigioso esfuerzo de investigación, el resultado

> fue un fracaso. Kroeber no fue capaz de descubrir ningún tipo de semejanzas en las curvas de desarrollo de las diferentes civilizaciones. Sí que encontró por doquier misteriosas «pautas» ejemplarizadas por súbitas explosiones simultáneas de energía creadora en uno o en varios dominios estéticos, pero las cumbres eran unas veces, múltiples y otras, únicas; otras, quedaban confinadas a uno o dos dominios, otras, los alcanzaban a todos. En la misma época en que Sorokin, Spengler, Toynbee y otros historiadores universales encontraban toda clase de destinos nacionales neohegelianos, Kroeber no podía encontrar nada más que desarrollos culturales impredecibles:
> «Revisando el terreno que he explorado, deseo decir desde el principio que no veo prueba alguna de ninguna ley en los fenómenos que me he ocupado: no hay nada de cíclico, de repetitivo, de regular, ni de necesario» (1944: 761) (1978: 285-286).

4.2. Las áreas culturales y temporales de América

Como es sabido, el concepto de área cultural, entendido como aquel espacio geográfico donde se vive la misma cultura, es un concepto útil para describir la realidad social de una sociedad, aunque sea difícil identificar todos los rasgos de cada área en el terreno, sobre todo en las zonas más periféricas donde confluyen otras áreas culturales; este concepto es más útil que otros, como la división territorial o política,

que obedecen a criterios vinculados a la geografía, la historia o la administración pública. Kroeber fue pionero en el uso de esta herramienta. Beals observa en su citado artículo que Kroeber escribe en 1904 «Types of Indian Culture in California» (VI: 463), dos años antes de la primera publicación sobre el tema de Wissler, que es considerado el mayor estudioso de las áreas culturales americanas.[3] Kroeber define el área cultural en su manual (1923) ya citado:

> Estos tipos de cultura geográficamente divididos son descubrimientos graduales y empíricos, no son el producto de un plan o de la imaginación, ni tampoco el resultado de una teoría. No fueron formulados por un solo individuo sino que representan la opinión general acerca de la clasificación de una masa de hechos, lograda lentamente, y a la que contribuyeron muchos investigadores, de los que no haya probablemente dos que la acepten con la misma exactitud pero que en las líneas esenciales es aceptada por todos. Se trata en suma de una organización de los fenómenos no filosófica, inductiva, en su mayor parte irrecusable,

3 Clark Wissler (1870-1947) nace en Indiana, en cuya universidad se gradúa, y obtiene el doctorado en antropología en el Museo Americano de Historia Natural, donde sucede a Boas como director. Publica *The American Indian (1917), Man and Culture (1923), The relation of Nature to Man in Aboriginal America (1926), An introduction to Social Anthropology (1929) y Los indios de Estados Unidos de América (1940), (Buenos Aires, 1970, Páidos). Wissler contribuye a la aceptación del concepto de área cultural en un artículo publicado en American Antropologist (1914) sobre «Material Culture of the North American Indians». Como observa Eramus en Las dimensiones de la cultura (1953):* Wissler dividió el continente en zonas que consideró significativamente diferentes en su cultura material. Los elementos indicadores que estudió para medir estas diferencias fueron los siguientes: economía y preparación de alimentos, tipos de habitación, transporte, vestido, cerámica, cestería, esteras y bolsas, tejidos, armas y trabajos de pieles, madera, piedra, hueso, metales y plumas. Su procedimiento consistía en localizar primeramente las «pocas tribus» que manifiestan la forma típica de cultura material para un área. A éstas las denominó el «centro». Entre varios centros encontró en ocasiones mucha dificultad «para decidir en cuál de dos o más áreas debían colocarse algunas de las tribus menos típicas». Sin embargo, como tenía que delinear sus áreas, dijo: «El ideal es trazar las líneas a través de los puntos de balance cultural, es decir, en los lugares donde los elementos materiales característicos de un centro están en igual número y medida que los del otro centro» (219: 467). Es obvio que tal manera de dividir regiones era muy Intuitiva, aunque altamente práctica para propósitos pedagógicos *(1953: 51-52).*

> análoga a la clasificación «natural» de los animales y las plantas sobre la que se apoya la biología sistemática (1945: 344).

Luego Kroeber recoge quince áreas o tipos culturales de América; 1) Ártica o Esquimal, faja costeña ártica, 2) Noroeste, faja costeña del norte del Pacífico, 3) California, gran cuenca del mismo nombre, 4) Altiplanicie, zona intermontañosa del norte, 5) Makenzie-Yukon, zona de tundra y bosques interiores del norte, 6) Praderas, llanuras del interior, 7) Noreste, zona boscosa del norte, 8) Sureste, zona boscosa del sur, 9) Suroeste, altiplanicie subárida del sur, 10) México, zona del trópico a Nicaragua, que es la menos homogénea de las áreas anteriores y así se distinguen en ella tres subáreas: nahua, zapoteca y maya, 11) Chibcha, zona del oeste de Colombia que incluye también el sur centroamericano y el norte ecuatoriano, 12) Andina, que abarca los Andes Perúbolivianos y sectores de Ecuador, Chile y Argentina, 13) Patagonia, zona abierta y semiárida, 14) Selva Tropical, que comprende las cuencas de los tres mayores ríos sudamericanos (Orinoco, Amazonas y Río de la Plata), y 15) Antillana, que incluye las islas del mar Caribe y la costa de Venezuela (1945: 345-347).

Sobre cada área, Kroeber presenta una tabla de rasgos culturales según un conjunto de indicadores, como transporte, postes totémicos, armas, vestido, cerámica, familia, vivienda, centros poblados, organización política, religión, etc. Los rasgos coetáneos, existan aún o hayan desaparecido en ciertas áreas, se hallan a la misma altura; y todos los rasgos, colocados de modo ascendente, de los más antiguos a los más recientes, grafican el nivel de desarrollo de las quince áreas, de las que la mexicana y la andina tienen la mayor complejidad y, por eso, suelen ser consideradas *altas culturas*. No creo necesario reproducir el cuadro que Kroeber pone en la figura 35, que sirve para conocer, más la aplicación de un método que un logro definitivo en la historia de la civilización. En efecto, aunque la creación de los cuadros consumió muchas horas de trabajo antropológico, sin duda ellos, a pesar de su base empírica, pecaron a menudo de la misma insuficiencia de pruebas que los esquemas evolucionistas decimonónicos y así fueron rechazados por arbitrarios.

Kroeber siguió desarrollando el tema. En 1939 presenta otra clasificación en su obra monumental *Cultural and Natural Areas of Native*

North America, donde reduce las diez áreas de América del Norte a siete en base de factores ecológicos, si bien las divide en 84 subunidades. La nueva propuesta no convenció a Herskovits en *El hombre y sus obras* (1948), que se queda con la clasificación de 1923 (1967: 208). Además, el concepto de área cultural tiene más valor descriptivo que explicativo. Harris critica la *debilidad del concepto de área cultural,* diciendo:

> como recurso explicativo está prendido de los dos cuernos de un dilema: si da demasiada importancia al sutrato geográfico natural, incurre en una forma ingenua de determinismo geográfico; si se limita a constatar la simple contigüidad, la «causa» de cada agregado se presenta como totalmente caprichosa y la cuestión de los límites resulta imposible de superar. La primera alternativa no es viable, porque es obvio que entornos naturales similares en diferentes partes del mundo están habitados por pueblos de culturas marcadamente diferentes. Por ejemplo las selvas húmedas tropicales del Nuevo Mundo estuvieron habitadas en diferentes momentos o en diferentes regiones por agricultores constructores de templos, por horticultores sedentarios y por cazadores, pescadores y recolectores seminómadas. El principal factor que priva de utilidad explicativa a una simple ordenación de áreas culturales es que lo decisivo no es simplemente el entorno, sino la interacción tecnología-entorno. Este aspecto del dilema queda bien reflejado en el intento que Wissler hizo de basar sus áreas culturales en las áreas de alimentos (1917)… Hay que señalar que tres de estas áreas de alimentos –maíz oriental, agricultura intensiva y mandioca– remiten a especies domesticadas, mientras que todas las otras lo hacen a recursos naturales (1978: 324-325).

Pero, como es sabido, el área cultural tenía cierta dimensión temporal. Según Erasmus, sobre este análisis temporal *comienza a desarrollarse una división entre los partidarios de la reconstrucción espacio temporal y los contrarios al empleo de este método. A. L. Kroeber llega a ser el principal defensor de la reconstrucción espacio-tiempo* (1953: 56-57). Se vio que en su manual (1923) introduce el factor tiempo y presenta un esquema estratigráfico de toda América (figura 35), suponiendo que *los estratos más inferiores son más antiguos que los superiores* y considerando que *la base para suponer cuáles elementos son más viejos es obviamente el grado de extensión de su difusión temporal* (1953: 57). Por la complejidad del método, Kroeber lo aplica a una región que él conocía bien, California, a una sola institución, la religión, y a un sólo elemento de ésta,

los ritos públicos. Así olvidando *los ritos privados, los sacrificios individuales, las supersticiones, los tabús, los curanderos, los mitos y lo parecido,* Kroeber estudia las *danzas generalizadas,* sus equivalentes y otros actos rituales asociados a las danzas y a la prosperidad común (1945: 309). Así traza cuatro períodos y sus respectivos ritos.

1er. período: el *rito de la adolescencia de las muchachas,* que se celebra en casi todas las tribus con variantes menores. Los rasgos comunes denotan que la joven atraviesa un momento crítico, que puede marcarle para siempre y así debe ser protegida con el rito y con otras costumbres asociadas, pues la muchacha no debía comer carne, grasa o sal, ni rascarse la cabeza sino con una vara de hueso especial, ni mirar a los demás y debía escuchar el canto de viejas canciones religiosas. Para Kroeber, *esta institución se encuentra notablemente extendida y ha conservado casi los mismos aspectos fundamentales donde quiera que se encuentra (1945: 112).* ¿Cómo debe explicarse esta difusión? Por su antigüedad, pues *una costumbre mundial es normalmente más antigua que otra confinada a una localidad.* Kroeber analiza dos posibles alternativas: la primera es que, *si se propagó de un pueblo a otro, esta difusión por toda la tierra debe haber requerido largo tiempo;* la segunda es que si *tal costumbre se hubiera originado por separado en cada pueblo, su misma universalidad indicaría que era respuesta a una necesidad profunda y primordial,* (que) *se manifestaría muy a los principios de la historia de la raza* (1945: 312). Pero Kroeber no desconoce la debilidad de sus argumentos, pues la adoración del fuego de la religión persa es más antigua que la religión cristiana y ahora ésta está más difundida, y el tabaco que llega al mundo occidental después del descubrimiento de América está hoy más difundido que otras drogas europeas.

No puedo detenerme en cada uno de los otros tres períodos.

El 2do. *Se* caracteriza por *el rito de aniversario* del duelo y *el rito del primer salmón.* El 3º período marca cierta diferenciación regional; por ejemplo, en el Noroeste de California, hay una ceremonia para renovar el mundo y manifestar la riqueza, pues *el sacerdote hace el mundo para otro año, según dicen los indios,* donde tal renovación *parece derivar mediante una transición natural del rito del primer salmón* (1945: 223).

Y el 4º período se caracteriza por *la danza de la piel de venado*. ¿Cómo resume Kroeber su análisis sobre el desarrollo religioso?:

> En esta forma parece posible reconstruir la historia de los cultos religiosos de California, con alguna posibilidad de que sus perfiles esenciales sean correctos, como una diferenciación progresiva de cuatro períodos bien distintos. Durante estas cuatro eras, los cultos más típicos cambiaron gradualmente de un fin personal al comunal, las ceremonias se tornaron más numerosas así como más elaboradas, las influencias del exterior afectaron a las tribus de California, y las diferencias locales aumentaron hasta que la uniformidad original, más bien estrecha, fue reemplazada por cuatro sistemas de cultos totalmente distintos, separados, en la mayor parte de los casos, por áreas de transición en los que se han conservado los desarrollos menos especializados de las primeras etapas. Esta historia puede representarse esquemáticamente como aparece en la página 320 (1945: 324)

4.3. Teoría de la cultura

Aunque la teoría de la cultura de Kroeber es su determinismo cultural ya expuesto, no es de extrañar que él, como otros antropólogos de esta escuela, sabiendo que el concepto de cultura es el gran descubrimiento o la categoría más importante de la antropología cultural, haya tratado de reflexionar y aun de definir cada vez mejor el concepto de cultura. En esta línea, por una parte escribió, a lo largo de medio siglo, dieciocho artículos, uno de los cuales es «Lo superorgánico» (1917) ya visto y otro «El concepto de cultura en la ciencia» (1949), recogido por Bohhanan y Glazer en su antología (1993: 104-122), que constituyen su teoría de la cultura y que se recogen en la primera sección de *The Nature of Culture* (1952). Y por otra parte, ese año publica un trabajo con Clyde Kluckhohn, *Culture: a Critical Review of Concepts and Definitions* (1952). Este trabajo tiene cuatro partes, que son historia de la palabra cultura, definiciones, algunas condiciones de la cultura y síntesis y conclusiones.

Me limito a la segunda parte, donde se transcriben, clasifican y comentan 171 definiciones; no se trata siempre de definiciones de distintos autores, pues hay varias del mismo autor, ni de definiciones explícitas y completas, pues a veces son sólo frases incidentales, pero que

reflejan el pensamiento del autor sobre la cultura. La clasificación presenta siete tipos:

a. *Descriptivas* (20): son las que, por influjo de la clásica definición de Tylor (1871), enfatizan la enumeración del contenido;
b. *Históricas* (22): son las que subrayan la herencia social o la tradición;
c. *Normativas* (25): son las que enfatizan la cultura como norma de comportamiento y comprenden tanto a las que se refieren a la cultura como regla o modo de vida, como a las que se refieren a los ideales o valores;
d. *Psicológicas* (48) son las que ponen el énfasis en alguno de los procesos psicológicos, que subyacen al comportamiento cultural, como el ajuste o mecanismo en la solución de problemas, el aprendizaje o el hábito y las que son puramente sicológicas;
e. *Estructurales* (9): son las que subrayan la organización de la cultura, pues ésta no es un conjunto de hábitos, modos de pensar, etc., que no tengan relación entre sí, sino por el contrario que tengan relación y muestren una coherencia;
f. *Genéticas* (40): son las que insisten en la cultura como producto de la sociedad, como conjunto de ideas o como conjunto de símbolos. También las que explican el origen de un modo negativo, diciendo lo que no es la cultura;
g. *Incompletas* (7): son las que no se pueden considerar completas, pues no expresan la voluntad del autor de hacer una definición de la cultura, sino que son frases incidentales, que de algún modo reflejan el pensamiento de éste sobre tal definición.

En esta parte del trabajo Kroeber y Kluckhohn se limitan a comentar cada grupo sin llegar a ninguna conclusión, ni siquiera a mostrar preferencias por definiciones de algún grupo. Pero suponen que toda verdadera definición de cultura, independientemente del énfasis del autor por el uso que vaya a hacer de ella, debe cumplir estas funciones: describir el contenido, señalar la dimensión histórica, subrayar el carácter normativo, develar los procesos psicológicos subyacentes, destacar la estructura de las partes y hacer referencia al origen de la cultura. Por mi parte, al dar el juicio global sobre Kroeber como lo hago con todos los autores expuestos, pienso que él y Kluckhohn hacen un

sistematización útil de muchos autores, preocupados por definir siempre mejor el gran invento de la cultura y de señalar el ángulo de su definición, que es algo muy útil para los antropólogos cuando manejan su definición de cultura. En cuanto a los otros dos aportes de Kroeber –el Determinismo cultural y las áreas culturales y temporales de América– ya han sido evaluados suficientemente en mi exposición, por lo que paso ya a otro miembro de la Escuela bosiana que profundiza varios temas de Kroeber.

5. Melville J. Herskovits (1895-1963)

Nace en Bellefontaine (Ohio) y estudia antropología con Boas en Columbia. Desde muy joven se interesa por África, cosa que era común entre los antropólogos ingleses, pero no entre los norteamericanos, pues también en esto parecía funcionar cierta división del mundo con América para los americanos. En 1923 presenta su tesis doctoral sobre ganadería en el África oriental y comienza a enseñar en Columbia. Pero desde 1927 hasta su muerte es profesor de la Northwestern University y director del Seminario de Estudios Africanos, donde se forman los africanistas americanos. Entre 1949 y 1952 fue editor de la revista *American Anthropologist.* En Sills (1968) Vaughan lo presenta así:

> Para comprender la concepción de la antropología de Melville J. Herskovits hay que tener en cuenta dos puntos esenciales: primero, fue un humanista a quien preocupaban todos los puntos del comportamiento cultural; segundo, creyó siempre que el método inductivo era el único válido en antropología. Ambas características eran reflejo de la profunda influencia que ejerció sobre él Franz Boas, su maestro en la Universidad de Columbia (V: 352).

En sus obras hay cuatro líneas. La primera sobre las culturas negras: *The American Negro: A Study in Racial Crossing* (1928), *Anthropometry of the American Negro* (1930), *Outline of Dahomean Religious Belief* (1933), *Rebel Destiny, among the Bush Negroes of Dutch Guiana* (1934), *The Suriname Folklore* (1936), *Life in a Haitian Valley* (1937), *Dahomey: An Ancient West African Kingdom* (1938), *The Myth of the Negro Past* (1941), *Backgrounds of African Art* (1945), *Trinidad Village* (1947), *The Human Factor in the Changing Africa* (1962). La segunda

sobre teoría y cambio cultural: *Acculturation: A Study of the Culture Contact* (1938), *El* ***hombre*** *y sus obras* (1948) (México, 1952, Fondo de Cultura), resumida en *Cultural Anthropology* (1955) y *Cultural Dynamics* (1964); *Franz Boas: the Science of Man in the Making* (1953). La tercera sobre el relativismo cultural: *Cultural Relativism* (1972, ed. Frances Herskovits). Y la cuarta sobre antropología económica: *The Economic Life of Primitive Peoples* (1940), que amplía en *Antropología económica: estudio de economía comparada* (1952) (México, 1954, Fondo de Cultura). Como la primera línea es más etnográfica y menos propia de este libro, recojo como sus tres aportes sus logros en las otras tres líneas.

5.1. Teoría de la cultura

En su conocida obra *El hombre y sus obras* (1948), que es un extenso manual que sintetiza y sistematiza el conocimiento de la joven disciplina antropológica, dedica el capítulo 37 a presentar su teoría de la cultura, que es la mejor síntesis de toda la obra. Dicha teoría incluye estos puntos:

1) *La cultura se aprende.* Definida en oposición al hábitat geográfico, como la parte del ambiente fabricado por el hombre, *la cultura es esencialmente una construcción que describe el cuerpo total de las creencias, comportamiento o conducta, saber, sanciones, valores y objetivos que señalan el modo de vida de un pueblo.* Tal construcción no se hereda, sino que se aprende en el proceso de *endoculturación,* que abarca al mismo tiempo *las respuestas que se condicionan al nivel de lo inconsciente, por cuyo intermedio los patrones básicos se imprimen en el niño en desarrollo, y las formas de instrucción más conscientemente recibidas a las que damos el nombre de «educación»* (1988: 677). Tal aprendizaje es, para Herskovits, complejo y sutil, y se obtiene a través del lenguaje que juega un papel decisivo en dicho proceso:

> La endoculturación se consigue en gran medida por el simbolismo del lenguaje, el cual viene a ser un «índice de la cultura» en un sentido más profundo del que habitualmente se cree. El proceso es extraordinariamente sutil, y afecta su conducta aun en aspectos como varios géneros de hábitos menores y reacciones emocionales a situaciones importantes. Tan de largo alcance es el proceso, que ha llegado a poner de manifiesto

> que la misma personalidad del individuo es, en gran parte, el resultado de la experiencia endocultural (1968: 678).

Al hablar de la cultura, Herskovits se pregunta si ésta debe estudiarse como realidad *objetiva,* de algún modo independiente del hombre como resultado del determinismo cultural (Kroeber) o como objeto de la culturología (White), o como realidad *subjetiva,* que existe sólo en la mente del individuo. Responde que de ambos modos (1968: 33) y recoge los datos que favorecen ambas posiciones: por la realidad objetiva está que la cultura es *superorgánica, está más allá del control del hombre y opera en términos de sus propias leyes,* como se vio al hablar de Kroeber, porque la cultura vive más que cualquier hombre y porque ningún hombre conoce toda su cultura; por la realidad subjetiva, está que *objetivar un fenómeno que no se manifestó sino en el pensamiento y en la acción humanos, equivale a proclamar la existencia separada de algo que no existe realmente sino en la mente del investigador* (1968: 37).

2) *La cultura se deriva de componentes biológicos, ambientales, psicológicos e históricos de la existencia humana.* Siendo mucho más evidentes las relaciones de psicología y cultura y de historia y cultura, me limito a los otros dos componentes. Aunque pueda decirse que la cultura tiene una base biológica, pues las diferencias del homo sapiens con relación a los primates, como el tamaño del cerebro, hicieron posible a aquél, sin embargo no pueden atribuirse a la raza las diferencias culturales, pues *jamás se ha probado que la raza influya en la cultura* (1968: 681). Para probar este argumento negativo Herskovits aduce que los rasgos de una cultura son desarrollados por individuos de las más distintas razas; que todo niño de capacidad media, cualquiera que sea su filiación racial, puede ser transculturado en otra cultura; y que los hombres forman una sola especie con razas mutuamente fértiles, no pudiendo hablarse de razas puras (1968: 681). Sobre el influjo del ambiente en la cultura, Herskovits sostiene que *ninguna crítica del determinismo ambiental ha llegado a negar que ésta tenga alguna influencia,* aunque añade que los *límites puestos por el ambiente varían de acuerdo con el equipo tecnológico de toda cultura determinada* (1968: 682). Así lo muestra la moderna agricultura y la historia del desarrollo tecnológico humano, que hace posible el dominio del ambiente.

3) *La cultura está estructurada.* Aunque la cultura lo abarca todo, no es un cajón de sastre, sino que tiene estructura: para Herskovits *rasgos, complejos y patrones… describen la estructura de una cultura* (1968: 685). Nótese de paso la diferencia con la estructura inglesa, que es un concepto clave y siempre redefinido en la antropología inglesa y cuyo uso más común está dado por las relaciones sociales, los roles y los grupos de determinada sociedad. Los dos conceptos de rasgos y complejos son claros: los rasgos son las unidades mínimas que se pueden identificar en una cultura y los complejos son los conjuntos de rasgos que están asociados en el desempeño de una función. En cuanto a los patrones, para Herskovits,

> Cualquiera que fuere la posición de una cultura en un área y a despecho que se pueda descomponer, para propósitos de estudio, en rasgos y complejos, cada modo de vida sigue patrones integrados de manera que pueden funcionar como un conjunto. Los conceptos de patrón y de integración son, de esta manera, esenciales a cualquier teoría de la cultura que se puede adaptar (1968: 683).

Como luego hablaré de integración, me limito al concepto de patrón. Herskovits lo describe como *aquellos contornos que cobran los elementos de una cultura, aquellas coincidencias de las pautas de conducta individuales manifestadas por los miembros de una sociedad, que dan al modo de vida coherencia, continuidad y forma distintiva* (1968: 224). Hay un cuarto concepto muy útil, que es el de área cultural, que Herskovits usa en su artículo «A Preliminary Consideration of the Culture Areas in África» (1924) de American *Anthropologist* (26: 50-64), tema que reelabora en *El hombre y sus obras* (1968: 213). Pero, como se vio, la coherencia de la cultura proviene de su integración y así,

4) *La cultura está integrada.* Para Herskovits esta integración puede explicarse por la función que cumple cada parte dentro del conjunto (funcionalismo de Malinowski) o por la orientación en torno a un tema central (Benedict) o varios (Morris Opler), como se verá en el capítulo siguiente:

> El concepto de integración de la cultura ha dado origen a varias hipótesis concernientes a la cultura como una totalidad a estudiar en términos de su unidad fundamental. El método de los funcionalistas, quienes da-

> ban importancia a la interrelación de todos los elementos de una cultura, es un punto de vista de esta naturaleza. Conceptos tales como configuración cultural, o de la cultura encubierta, o de los temas culturales o de las sanciones culturales han sido aportados como instrumentos con los que se había de alcanzar y analizar ésta, la más sutil faceta de la cultura (1968: 686).

5) *La cultura está dividida en aspectos.* Para Herskovits son las divisiones transversales de la cultura o las categorías comprendidas en *el método área-patrón-complejo-rasgo.* Se han imaginado muchos esquemas sobre la división de las culturas, aunque se parecen bastante. El de Herskovits señala cinco niveles:

Cultura material y sus sanciones: Tecnología. Economía. Instituciones sociales: Organización Social. Educación. Estructuras políticas. El hombre y el universo: Sistema de creencias. Control del poder.

Estética: Artes gráficas y plásticas. Folklore. Música, drama y danza. Lenguaje (1968: 686-687).

6) *La cultura es dinámica.* Según Herskovits, todas las culturas cambian, como se manifiesta con pruebas arqueológicas, etnográficas e históricas, aunque toda la cultura tienda a la estabilidad y aunque nunca cambien todas las costumbres, ni menos la conducta de todas las personas que tienen dicha cultura:

> El cambio es una constante de la cultura. Debe, no obstante, estudiarse siempre sobre el fondo de la estabilidad cultural. Hasta el caso en que los cambios pueden parecer de largo alcance para los miembros de la sociedad en que se producen, rara vez afectan a más de una parte relativamente pequeña del cuerpo total de costumbres con las cuales vive un pueblo. De esta suerte, los problemas de la dinámica cultural se ve que presentan a la vez un aspecto positivo y otro negativo. El cambio se debe considerar en relación con la resistencia al cambio… Los problemas de la dinámica cultural requieren un análisis de las condicionas bajo las cuales el conservatismo y el cambio dominan una determinada escena cultural: cómo se desarrollan esas actitudes hacia lo viejo y hacia lo nuevo, qué es lo que condiciona la aceptación de innovaciones y cómo las innovaciones, una vez aceptadas, son modeladas por la cultura matriz en la que están acomodadas (1968: 688).

Partiendo que el cambio procede de dentro de la sociedad, a través de la invención o el descubrimiento, y de fuera, a través del préstamo, Herskovits observa que al tercer proceso se le ha prestado mayor atención, porque resulta mucho más significativo, habida cuenta que el origen de los dos primeros es más oscuro, como se vio en la antropología evolucionista, y considerando las investigaciones de la cultura euroamericana *como casos excepcionales.* Para analizar el préstamo cultural, Herskovits acuña dos conceptos: el foco cultural y la reinterpretación, *llama, foco cultural* al aspecto de la cultura por el cual la gente tiene más interés, lo que trae como consecuencia que tal cultura sea más permeable y más abierta, como ocurre con los cambios técnicos en la sociedad tecnológica. Llama *reinterpretación* al:

> proceso por el cual los antiguos significados se adscriben a los nuevos elementos o mediante el cual valores nuevos cambian la significación cultural de las viejas formas. Opera internamente, de generación en generación, no menos que integrando un elemento prestado en una cultura que lo recibe. Mas, en este último método es como el fenómeno se puede estudiar con más facilidad (1968: 598).

En efecto, es sabido que es más fácil cambiar las formas que los significados y que, sobre todo en contextos donde hay cierta presión para el cambio, se aceptan las formas culturales y se cambian los respectivos significados. Un ejemplo de ello son los ritos con los muertos entre los otomíes del Mezquital (México). Ellos, como otros pueblos, atribuyen la enfermedad al olvido de los muertos, y así tienen una ceremonia, conocida como *ndoñajá,* cuyo significado es recordar a los muertos y así librarse de la posible venganza de los muertos olvidados; al llegar los misioneros españoles, introdujeron otra ceremonia de recuerdo de los difuntos, conocida como *responso,* por el salmo responsorial que incluye, cuyo significado es librar a los muertos de las penas de sus pecados; muchos otomíes aceptaron la nueva forma, el responso, pero le dieron el viejo significado, pues solicitaban este rito a los sacerdotes, no para librar a los muertos, sino para librarse de los muertos. Otro caso típico de reinterpretación, promovida por la Iglesia, pero que *se opera internamente de generación en generación,* es la fiesta del Nacimiento de Cristo en la fecha de celebración del solsticio de invierno; aunque se ignoraba el día en que había nacido Cristo, resultaba significativo para la Iglesia elegir el día en

que el sol comienza a crecer, lo que era una metáfora de Cristo luz del mundo, y reinterpretar así una fiesta pagana de larga tradición.

7) *La cultura* es *variable.* Este adjetivo tiene en Herskovits dos significados. Primero se refiere *a las muchas maneras que los diferentes pueblos han inventado para conseguir los mismos fines.* En segundo lugar, se refiere a *la variación expresada por las diferencias de comportamiento de los individuos miembros de la misma sociedad,* que se da incluso en sociedades primitivas, que se suponen monolíticas y dominadas por una solidaridad mecánica, aunque *cuanto más pequeña es la unidad social, menos variación se encuentra en la conducta de sus miembros.* El desigual comportamiento puede deberse a dos hechos. Uno es la *especializarían,* pudiendo afirmarse que *cuanto más grande es la sociedad, mayor es el excedente económico respecto de sus necesidades de subsistencia y mayor es su grado posible de especializarían en todos los aspectos de la cultura* (1968: 691). Y el otro, los *cambios de pautas* en las personas, en cuyo caso el cambio es más o menos predecible, según sea producto del «impulso cultural», si hay cierta variación acumulativa, que va sentando las premisas del cambio, o producto de «accidentes culturales», si irrumpe un factor nuevo, como los contactos con otros pueblos, las invenciones o los descubrimientos (1968: 692).

8) *La cultura presenta regularidades que permiten su análisis por los métodos de la ciencia.* Dada la postura de Herskovits, interesado en la investigación del arte y, en general, muy cercano a las humanidades, no es de extrañar que él reaccione destacando la meta de la escuela boasiana de hallar verdaderas regularidades y formular leyes en la cultura. Es sabido que entre los antropólogos se planteó la polémica historia-ciencia y que en una aparente paradoja Boas y Radcliffe-Brown, reaccionando contra los esquemas históricos evolucionistas, se refugie el primero en una historia particular y el segundo en una ciencia sin historia. Sobre esta polémica, Herskovits primero plantea, como muestra el texto que cito, y luego de muestra que la visión histórica y científica de la cultura no se excluyen, sino que se complementan:

> Las generalizaciones de esta especie pueden trazar, respecto a puntos de cultura, un camino que lleve a resolver la controversia acerca de si la cultura debe ser estudiada como historia o como ciencia. La primera

> forma de abordar el estudio intensifica el carácter único del desarrollo histórico de cada cultura. La segunda pone su acento en la clasificación y en el análisis de las semejanzas y diferencias entre formas culturales, con el fin de que se puedan alcanzar las generalizaciones utilizables que permitan la predicción en relación con la cultura como un conjunto. Las dos posiciones, sin embargo, no se excluyen mutuamente (1968: 692).

9) *La cultura es el instrumento por el cual el individuo se adapta a su situación total y se provee de medios de expresión creadora.* Finalmente, aludiendo a una nueva paradoja, Herskovits señala que la cultura es, no sólo un mecanismo de adaptación a la situación, que experimenta el sujeto a través de círculos cada vez más amplios, sino también una forma de expresión creadora del propio desasosiego:

> Aunque la cultura es el instrumento por medio del cual los seres humanos se adoptan a la situación total, no debe nunca concebirse como que reduce el individuo a un estado inerte o pasivo en el proceso. En realidad el proceso de adaptación es circular y sin fin; es un proceso de interacción entre el individuo y el grupo en términos de su endo-culturación a sus patrones preexistentes. Esta adaptación es llevada adelante por la facultad creadora, la cual, como expresión de la falta de sosiego del individuo haciendo frente a los modos de comportamiento de su grupo, le permite ejercer varios modos de autoexpresión y, de esta manera, extender el campo de acción de su cultura sin echar por tierra sus orientaciones básicas (1968: 695).

Es decir, para Herskovits la cultura permite al individuo adaptarse en su propia sociedad gracias a la endoculturación, pero no le impide la innovación creadora, le permite sentirse en casa y, además, mejorarla, le permite ser hijo de la cultura y, además, padre de la cultura. Herskovits, con los nueve enunciados expuestos, ofrece una teoría de la cultura que, si no es muy original, es una meritoria sistematización del trajinado concepto, medio siglo después del artículo de Boas sobre las limitaciones del método comparativo.

5.2. Relativismo cultural

En su obra *Acculturation* (1938), Herskovits se opone a la antropología aplicada, siendo respondido por Malinowski en la revista *África*

en nombre del funcionalismo y de la antropología aplicada colonial. Tal postura se debía a su relativismo, corriente que permea toda la antropología cultural, pero que tiene en Herskovits uno de sus más entusiastas defensores. Por eso, Francés Herskovits, su esposa, quiso editar en 1972 el libro *Cultural Relativism. Perspectives in Cultural Pluralism,* que es una recopilación de quince artículos de Herskovits, escritos casi todos en los últimos años de su vida, sobre el relativismo cultural en diferentes campos. Pero en el capítulo quinto de *El hombre y sus obras* (1948) hace una buena síntesis del tema. Parte de que *todos los pueblos forman juicios acerca de los modos de vida diferentes a los suyos propios,* pero que cada vez es *más evidente que las valoraciones de este género subsisten o se desmoronan con la aceptación o no de las premisas de las cuales se derivan* (1968: 75).

Pone el ejemplo de la familia primitiva, que es de tres clases, monógama, poliándrica y poligínica, aunque la primera sea hoy más común y la segunda rarísima: las tres resisten la prueba de la práctica, porque cumplen la función del mantenimiento y la educación del niño hasta que llega a su edad adulta. A la pregunta de cuál de ellas es mejor, responde: *la poliginia, cuando se le mira desde el punto de vista de los que la practican, muestra valores que no son visibles desde fuera. La misma defensa puede hacerse de la monogamia, cuando es atacada por los que están endoculturados en diferente género de tradición familiar* (1968: 75). Es decir que, como Herskovits cree que las culturas no sólo se explican mejor desde sus presupuestos culturales, sino únicamente desde éstos, puede decirse que es tan determinista cultural como Kroeber y que su visión del comportamiento cultural no es relativa, sino relativista.

¿Cuál es la razón de esta postura? Según Herskovits, *los juicios están basados en la experiencia, y la experiencia es interpretada por cada individuo a base de su propia endoculturación* (1968: 77). Aquí él no hace antropología, sino filosofía, pues reconoce que trata del *problema último de la realidad,* para lo cual se apoya en la *Antropología filosófica* (1944) de Ernest Cassirer. Según Bidney en Sills (1968), Herskovits,

> el más claro exponente contemporáneo de la filosofía del relativismo cultural, halló un apoyo para su doctrina en el neokantismo histórico idealista de Ernest Cassirer, De acuerdo con la Antropología filosófica (1944) de Cassirer, el hombre vive en un universo simbólico que él

> mismo crea. Para él no hay otra realidad que la de las formas simbólicas y, por consiguiente, toda realidad es realidad cultural o simbólica. El mundo físico es percibido a través de la pantalla que supone la inserción en una cultura; la percepción del tiempo, de la distancia, del peso, del tamaño y de otras «realidades» está mediatizada por la convenciones admitidas por cualquier grupo dado (Herskovits 1955: 35). Toda realidad conocida es realidad cultural y toda experiencia humana queda culturalmente mediatizada (3: 331)

Herskovits pone algunos ejemplos, que se refieren a la valoración tanto del mundo físico (dimensión y sonido) como del comportamiento del individuo respecto al grupo. Primero, los puntos cardinales; los indios del sudoeste del Estados Unidos piensan a base de seis puntos cardinales; norte, sur, este y oeste, arriba y abajo (lo cual es lógico si se considera que el espacio es tridimensional), como lo hacemos nosotros en la navegación aérea. En segundo lugar, las pautas musicales: *aceptamos la idea de longitud de onda, afinamos los pianos de acuerdo a una escala mecánicamente determinada, y así residíamos condicionados para lo que llamamos el verdadero sonido* (1968: 79). En tercer lugar, la *definición de lo que es normal o anormal está relacionada con el marco cultural de referencia* (1968: 81), como se ve en el trance o la posesión, propio de las religiones de éxtasis, como muchas africanas y afro-americanas (Brasil, Haití o Cuba). Tal trance, que ha sido interpretado por ciertos estudiosos como fenómeno sicológico anormal de tipo neurótico y aun psicopático, es interpretado por Herskovits como fenómeno cultural normal:

> La suprema expresión de su experiencia religiosa, la posesión, es un estado psicológico en el cual ocurre un desplazamiento de la personalidad cuando el dios «viene a la cabeza» del adorador. Se considera que el individuo es la divinidad misma. A menudo se produce una completa transformación de la personalidad; la expresión facial, la conducta motora, la voz, la fuerza física y el carácter de sus manifestaciones verbales enteramente diferentes a cuando era «él mismo».
>
> Este fenómeno ha sido descrito en términos psicológicos por muchos investigadores cuya disciplina no es la antropológica, a causa de su parecido superficial con tantos casos registrados por médicos, psiquíatras y otros. No es difícil equiparar los trances de tipo histérico –en los que la persona tiene los ojos apretadamente cerrados, se mueve con excitación y presumiblemente sin propósito alguno, o se revuelca por el suelo,

> pronunciando sílabas sin sentido, o entra en estado de rigidez–, a las manifestaciones anormales neuróticas y hasta psicopáticas encontradas en la sociedad euroamericana.
> Sin embargo, si pasamos de la conducta a su sentido, y colocamos esos actos aparentemente arbitrarios y casuales dentro de un marco de referencia, la equiparación resulta falsa. Porque en relación con la situación en que estas experiencias de posesión se producen, no pueden ser consideradas en absoluto como anormales y mucho menos psicopáticas. Están modeladas culturalmente, y a menudo inducidas por aprendizaje y disciplina. La danza u otro acto de personas poseídas son tan estilizados que quien conoce la religión puede identificar al dios poseedor por la conducta del individuo poseído. Además, la experiencia de posesión no parece restringida a personas emotivamente inestables. Los que "reciben al dios" recorren la gama de todos los tipos de personalidad que encontramos en el grupo (1968: 81).

Herskovits ofrece otra prueba en su análisis del etnocentrismo: *el mecanismo primario que funciona en la valoración de la cultura es el etnocentrismo. Etnocentrismo es el punto de vista según el cual el propio modo de vida de uno es preferible a todos los demás* (1968: 82). Algunas propiedades del mismo son éstas. Primera, es un sentimiento común a la mayor parte de la gente, lo manifiesten o no, que sirve tanto para la adaptación individual de las personas como para la integración social del grupo. En segundo lugar, tal etnocentrismo se da también entre los pueblos primitivos o, según prefiere llamarlos Herskovits, ágrafos, como se manifiesta en los mitos, en los proverbios y en otros datos lingüísticos; por ejemplo, el que la tribu se autodenomine con una palabra autóctona, que significa *gente humana,* aunque *rara vez, si es que alguna* se diga que los que no lleven tal denominación no son humanos. En tercer lugar, se trata de una *insistencia sobre las buenas cualidades del propio grupo, sin ninguna tendencia a extender esta actitud al campo de la acción,* a diferencia del etnocentrismo occidental, que se ha expresado en las teorías evolutivas:

> La suposición que las culturas de los pueblos ágrafos son inferiores a la nuestra es el producto final de una serie muy larga de desarrollos en nuestra historia intelectual. Olvidamos demasiado que el concepto de progreso, que tanto influye en nuestro pensamiento, es relativamente reciente. Como que se trata de un producto único de nuestra cultura.

> Forma parte de la misma corriente histórica que desarrolló la tradición científica y que inventó el maquinismo (1968: 83).

Para explicar mejor su relativismo, Herskovits introduce la distinción entre valores *absolutos y universales,* sosteniendo que en todos los pueblos no hay valores absolutos, porque éstos dependen del contexto cultural, sino valores universales, que son como *comunes denominadores que se pueden sacar, inductivamente, de la comprensión del ámbito de variación cultural.* Para ampliar esta idea, añade:

> Decir que no hay ningún criterio absoluto de valor o de moral, o aun psicológicamente de tiempo o espacio, no significa que los diversos criterios al respecto no alberguen en formas diferentes «universales» de la cultura humana. Ya veremos cómo se reconocen en todas partes ciertos valores de la vida humana, aunque no haya dos culturas cuyas instituciones sean idénticas en la forma. La moral es universal, y así también el goce estético y algún criterio de verdad. Las diversas formas que adoptan estos conceptos no son sino productos de una particular experiencia histórica de las sociedades que los manifiestan (1968: 91).

Aunque al final presentaré mi critica de este aporte, puedo adelantar que la posición de Herskovits parece inaceptable, porque, al examinar las culturas, se encuentran no sólo hay preguntas comunes (los universales), sino también ciertas respuestas comunes (los absolutos); por ejemplo, no sólo todas las culturas tienen alguna ética (hay comportamientos buenos y malos), sino que ninguna cultura juzga buena la muerte de una persona inocente, aunque admita la pena de muerte, el aborto, el infanticidio y la eutanasia.

5.3. Estudio de la economía primitiva

El tercer aporte de Herskovits es su estudio de la economía primitiva, donde, contradiciendo su defensa del relativismo cultural, asume una postura formalista y no sustantivista. En efecto, ya se vio que en 1940 publicó *The Economic Life of Primitive Peoples,* de la que Vaughan en su citado artículo en Sills (1968) comenta:

> Fue el primer texto de carácter general en este campo. Destacó la importancia del contexto cultural del comportamiento económico y las limitaciones de una economía, basada únicamente en la experiencia de

> la sociedad occidental. Sin embargo, adoptó la definición convencional, formal, de economía de aplicación de medios escasos a la consecución de determinados fines y, en lo fundamental, procuró seguir en la ordenación de sus datos, las categorías de la economía académica. Este compromiso es sobre todo evidente en el primer capítulo de la edición revisada, titulada Economic Anthropology (1952). Cuando Polanyi y sus seguidores (Polanyi et al. 1957) proponían una definición de economía más sociológica y sustantiva, Herskovits objetaba que su concepción parecía negar el papel de las preferencias individuales, afirmaba que no debíamos rechazar al Hombre Económico para sustituirlo por la sociedad como fórmula exclusiva para comprender el comportamiento económico y como base para el análisis (1952: 8) (5: 353).

Conviene aclarar la diferencia entre economía formal y sustantiva. La palabra economía significa por su etimología (oiconomía) ley o gobierno de la casa y así desde el punto de vista *material* es administrar la casa, pero desde el punto de vista *formal* es administrar la casa económicamente, o sea tratando de economizar y alcanzar los fines necesarios con recursos escasos; el punto de vista material expresa lo *sustantivo* y el formal lo *adjetivo,* pero la clasificación generalizada de antropología económica formalista (Herskovits) y sustantivista (Polanyi) cruza las dos pares de categorías. Retomo la cita de Vaughan:

> Polanyi era aún más escéptico que Herskovits acerca de las posibilidades de aplicación de la economía tradicional al comportamiento de los pueblos primitivos o ágrafos. Sus seguidores han sugerido que las características de mercados, dinero y excedentes de la sociedad industrial son tan peculiares que los términos son difícilmente aplicables a las sociedades primitivas. Para Herskovits la diferencia entre la economía de la sociedad industrial y la economía primitiva era de grado, mientras que para los seguidores de Polanyi, entre ellos Georges Dalton, eran diferencias de naturaleza. Hay que destacar que la antropología económica se ha desarrollado siguiendo los caminos marcados por Herskovits (5: 353).

Parece mejor comenzar por Polanyi, cuya obra principal sobre el tema es anterior a la *Antropología económica* de Herskovits. Como otras veces, recurro al juicio de conjunto en Sills (1968):

> El núcleo del trabajo científico de Polanyi fue el puesto de la economía en la sociedad, es decir la ordenación de la producción y adquisición de

> bienes, por una parte, y el parentesco, religión y otras formas de organización y cultura, por otra. Como el estudio de estas relaciones transciende la teoría económica moderna, Polanyi sugirió que se la designara por el nombre de economía sustantiva para distinguirla de la economía formal… La razón de Polanyi para diferenciar los dos significados de económico fue evitar lo que él llamaba el prejuicio económico, es decir la percepción de todas las economías (incluida la primitiva y la arcaica) como variantes de las economías industriales modernas y la traducción de todas las instituciones económicas a términos de la economía de mercado. Trató de encontrar categorías conceptuales que permitieran tanto el análisis de la relación de la organización social con la economía, como la comparación directa de economías. Limitándose a los fenómenos del mercado –pensaba– la teoría económica ha quedado desfasada, por dos razones: ha eliminado de su ámbito la organización social, que liga la economía con la estructura cultural, psicológica y política de la sociedad; por su preocupación excesiva por el capitalismo industrial, ha hecho que el análisis de otras sociedades se adapte a un esquema teórico, que en la terminología moderna llamaríamos modelo, que no les va (8: 319).

Karl Polanyi (1886-1964) es un austríaco, que trabaja en su patria hasta que estalla la segunda guerra mundial, cuando emigra a Inglaterra y a Estados Unidos. Publica su obra *La gran transformación* (1944) (México, 1975, Juan Pablos Editor) y es editor, junto con Conrad M. Arensberg y Harry W. Pearson, de *Comercio y mercado en los imperios antiguos* (1957) (Barcelona, 1976, Labor). La primera obra *trata de los orígenes políticos y económicos de la civilización del siglo XIX, así como de la gran transformación a que dio lugar* (1975: 17). Tal civilización descansaba sobre cuatro instituciones, dos políticas: el equilibrio de las potencias (un siglo de paz entre 1815, fin de las guerras napoleónicas, y 1914, comienzo de la primera guerra mundial) y el estado liberal, y dos económicas: el patrón oro internacional, símbolo de una organización única de la economía mundial, y *el mercado autorregulador que produjo un bienestar material que jamás se conociera.* Polanyi añade en seguida:

> Nuestra tesis es que la idea del mercado autorregulador significaba una utopía total. Tal institución no podía existir durante un espacio apreciable de tiempo sin destruir la sustancia humana y natural de la sociedad; hubiera destruido físicamente al hombre y transformado su medio ambiente en un desierto. Inevitablemente, la sociedad adoptó medidas para

> protegerse, pero las medidas que adoptó dificultaron la autorregulación del mercado, desorganizaron la vida industrial y de esa manera hicieron peligrar la sociedad de otra forma. Este dilema obligó a desarrollar el sistema mercantil dentro de un cauce definido y finalmente desarticuló la organización social basada en él… Querer descubrir el mecanismo institucional de la caída de una civilización puede muy bien parecer un esfuerzo sin ninguna esperanza de éxito. Y sin embargo, esto es lo que intentamos realizar. Al hacerlo, ajustamos conscientemente nuestro propósito a la extremada singularidad del tema, pues la civilización del siglo XIX fue única precisamente por girar sobre un mecanismo institucional definido (1975: 17-18).

El libro de Polanyi es muy importante. No sólo por ser la base de la vieja polémica entre formalistas y sustantivistas y permitir el análisis de las economías tradicionales, sino también por la creciente presencia del neoliberalismo en la política económica de muchos países y el lógico rechazo de quienes se resisten a dejar su suerte en las manos misteriosas del mercado. El libro tiene tres partes. En la primera, *el sistema internacional,* Polanyi trata de probar que el equilibrio político de las potencias no podía asegurar la paz, si se derrumbaba la economía mundial. En la segunda, *desarrollo y caída de la economía mercantil,* sostiene que *si el desplome de nuestra civilización coincidió con el fracaso de la economía mundial, ciertamente no fue causado por él. Sus orígenes datan de más de cien años antes y se hallan en aquella convulsión social y tecnológica de la que surgió la idea de un mercado autorregulador en Europa Occidental* (1975: 19). Y en la tercera, *la transformación progresiva,* habla del *mecanismo que gobernó el cambio social y nacional en nuestro tiempo* y presenta en el capítulo 20 la solución fascista a la crisis del capitalismo, que *puede ser descrita como una reforma de la economía mercantil lograda a costa de la extirpación de todas las instituciones democráticas, tanto en el terreno político como en el industrial* (1975: 313).

Como se ve, el libro rebasa los límites de un estudio económico y se convierte en un ensayo sobre el problema de la libertad humana frente al mundo industrial, sobre todo si se absolutiza la economía. Pero aquí interesa cómo Polanyi asume la posición de la antropología económica sustantivista. Por eso, me limito a recoger tres temas del capítulo

4.[4] En primer lugar, todas las sociedades tienen economía, pero sólo ha habido una controlada por el mercado:

> Ninguna sociedad podría, naturalmente, vivir un período cualquiera de tiempo a menos que poseyera alguna especie de economía; pero, con anterioridad a nuestro tiempo, nunca existió una economía que, aun en principio, estuviera controlada por los mercados… Aunque la institución del mercado fue bastante común desde la última época de la edad de la piedra, su papel fue solamente incidental en la vida económica (1975: 71).

En segundo lugar, no puede hablarse de hombre económico. Polanyi recuerda que, para Adam Smith, la división del trabajo dependía de *la propensión del hombre a trocar, permutar y cambiar una cosa por otra, es* decir del mercado y que esta afirmación fue el origen del concepto de hombre económico. Polanyi añade:

> En realidad, las sugerencias de Adam Smith acerca de la psicología económica del hombre primitivo fueron tan falsas como las de Rousseau sobre la psicología política del salvaje. La división del trabajo, un fenómeno tan antiguo como la sociedad, surge de las diferencias inherentes en las realidades de sexo, geografía y dotes individuales; y la supuesta propensión del hombre a trocar, permutar y cambiar es casi totalmente apócrifa… La costumbre de mirar a los últimos diez mil años así como al conjunto de las sociedades antiguas, como un simple preludio de la historia de nuestra civilización, que empezó aproximadamente con la publicación de La riqueza de las naciones en 1776, ha pasado de moda… El descubrimiento sobresaliente de las recientes investigaciones históricas y antropológicas es que la economía del hombre, por regla general, queda sumergida entre sus relaciones sociales. No obra para proteger su interés individual en la posesión de bienes materiales; obra en forma de proteger su posición social, sus ambiciones sociales, su caudal social (1975: 72-74).

En tercer lugar, Polanyi analiza las motivaciones que hay en la producción y distribución de bienes en las sociedades, diciendo que pueden reducirse a tres principios: la reciprocidad, la redistribución y el mercado.

---

4 *También puede examinarse el capítulo XIII, La economía como actividad institucionalizada, de la obra de 1957, donde Polanyi presenta los significados formal y real o sustantivo de lo «económico» y clarifica los términos de reciprocidad, redistribución e intercambio, que se utilizan para definir las relaciones interpersonales (1976: 289-302).*

Me limito a los dos primeros. El de *reciprocidad* aparece bien en el anillo kula, descrito por Malinowski en Trobriand. Sobre ello Polanyi comenta:

> Mientras la organización social marcha por sus huellas, no es necesario que entren en juego motivos económicos individuales; no debe temerse la evasión del esfuerzo personal; la división del trabajo quedará asegurada automáticamente; las obligaciones económicas serán cumplidas en forma debida; y, sobre todo, se contará con los medios materiales para la exhibición exuberante de abundancia en todos los festivales públicos. En tal comunidad la idea de ganancia está descartada; la insistencia y el regateo desacreditados; dar libremente se aclama como una virtud; la supuesta propensión a trocar, permutar y cambiar no aparece. El sistema económico es, en efecto, una simple función del sistema social (1975: 78).

Sobre el principio de *redistribución,* del que son ejemplos el *potlatch* de los Kwakiutl y los grandes depósitos de alimentos del imperio de los Incas, dice Polanyi que la redistribución sirve para engranar la economía con la sociedad:

> Hallamos, por regla general, al proceso de redistribución formando parte del régimen político reinante, ya sea el de la tribu, la ciudad-estado, el despotismo o el feudalismo de la hacienda o de la tierra. La producción y distribución de artículos está organizada en su parte principal mediante recolección, almacenamiento y redistribución, estando el modelo enfocado en el jefe, el templo, el déspota o el señor. Dado que las relaciones del grupo dirigente con los dirigidos son diferentes según la base en que descansa el poder político, el principio de redistribución entrañará motivos individuales tan distintos como la participación voluntaria en la caza por los cazadores y el temor al castigo que impulsa al fellaheen a entregar sus impuestos en especie (1975: 81).

Viniendo ya a Herskovits, éste, ante ciertas afirmaciones ya recogidas, con las que Polanyi quiere refutar el concepto de hombre económico, replica en su *Antropología económica: No debemos desechar la fórmula del hombre económico, simplemente para sustituirla por la de la sociedad, como fórmula-exclusiva para llegar a comprender la conducta económica y como punto de partida para el análisis* (1954: 17). Pero su postura global en dicha obra es que todas las sociedades están sometidas al principio de la satisfacción de las necesidades mediante la opción

entre medios escasos, aunque no se deba subestimar el contexto cultural del comportamiento económico. Así, al final del capítulo 1 dice:

> El principio de llevar al máximo las satisfacciones mediante el ejercicio consciente de la opción entre medios escasos es un principio válido, porque comprobamos su existencia en todas las sociedades. Sin embargo, la perspectiva cultural universal nos incita a la prudencia cuando se trata de definir la racionalidad. Nos sentimos tentados a considerar racional la conducta que representa sólo las reacciones típicas que pueden esperarse de quienes regulan sus vidas a tono con los sistemas económicos de Europa y América, donde lo racional es diferir la satisfacción de las necesidades y acumular los recursos para producir más bienes y multiplicar los servicios. Sin embargo, como hemos de ver a la luz de abundantes ejemplos, existen muchas culturas, por no decir que son la mayoría, en que esta actitud de diferir la satisfacción de las necesidades se considera desventajosa, donde es el buen juicio el que indica los recursos que deben gastarse y donde no existe la tradición de incrementar la producción y multiplicar los servicios. A pesar de lo cual, también en las sociedades con tradiciones de esta clase se procede a opciones y se debate en torno a éstas (1954: 31).

No puedo concluir la presentación de Herskovits sin un juicio de su obra. Por lo expuesto, son evidentes tanto la utilidad de su teoría de la cultura, a pesar de su poca originalidad y de su eclecticismo, como los límites de su antropología económica, a pesar de su papel pionero en esta disciplina. Más importante es criticar su relativismo cultural. Hay una crítica general obvia. Aunque la cultura sea como unos anteojos para ver la vida, no es fácil probar que no se pueda ver de otro modo, pues, en tal caso, ciertos hechos culturales, como la esclavitud o el infanticidio, deberían ser juzgados buenos para las sociedades que los practican. Para una crítica más completa, recojo dos puntos de Bidney en el artículo «Relativismo cultural» en Sills (III: 311-314):

1) Hay que distinguir entre el relativismo como *método y* como *teoría o filosofía.* El primero, es decir *el método por el cual los fenómenos sociales y culturales son percibidos y descritos con objetividad científica* o, *idealmente, desde la perspectiva de los participantes en una cultura dada* (3: 311) es necesario a todo antropólogo, quien debe trascender en su trabajo de campo y en su análisis sus propios condicionamientos cul-

turales. El segundo, que estuvo de moda en el segundo cuarto del siglo XX, sostiene que la cultura sólo puede explicarse por la cultura y sus principales defensores son Kroeber (lo superorgánico), White (culturología) y Herskovits. Una respuesta a esta postura viene de la filosofía: el hombre tiene una naturaleza humana y vive una cultura concreta; aunque su reflexión esté coloreada culturalmente, tiene un fondo humano, que puede abstraer para conocer verdades trans o meta-culturales. Otra respuesta viene de la teología, que parte de la revelación divina, que descubre no sólo el misterio de Dios, sino también el del hombre; para la teología católica, Jesús es la palabra definitiva de Dios para el hombre sobre Dios y sobre el mismo hombre. Bidney afirma:

> No es necesario suscribir el idealismo histórico, el materialismo histórico o el positivismo evolucionista para dar razón del relativismo cultural. Lo que si es necesario es reconocer que la cultura es una condición esencial de la experiencia humana y que toda cultura está en cierta medida mediatizada culturalmente. Igualmente importante es reconocer otras dimensiones de la realidad, las de la naturaleza, tanto humana como cósmica, que proporcionan a la experiencia humana un esquema común de referencia en el cual se pueden verificar las construcciones culturales. En definitiva, la cultura no es la medida de todas las cosas, pero la naturaleza sí lo es, y en ella hay más cosas de las que hemos podido captar mediante nuestros símbolos culturales, humanos (III: 312).

2) No es aceptable la distinción de Herskovits entre valores absolutos y universales, porque la etnografía confirma que muchos pueblos no sólo tienen preguntas universales, sino también respuestas universales. Dice Bidney:

> Contra este formalismo universal del relativismo moral cabe argüir que algunos de los valores que reflejan los sistemas culturales son muy parecidos en todas partes, y que las diferencias consisten en la importancia relativa de determinados valores y en la extensión de su aplicación. En todas las culturas la perpetuación de la sociedad tiene primacía sobre la vida del individuo y, por tanto, ninguna sociedad tolera la traición, el asesinato, la violación, ni el incesto… Se trata de reconocer si, siguiendo el relativismo cultural, reconocemos tan solo categorías de valor vacías, universales y formales con ilimitada diversidad de contenido, o si, por el contrario, el estudio comparado de las culturas revela un cierto contenido común en los valores universales. Como han afirmado Malinowski,

> Linton, Kluckhohn y Redfield, en todas las sociedades hay un núcleo común de valores culturales, que proceden de las funciones universales que cumplen algunos actos en orden a la satisfacción de las necesidades y aspiraciones humanas (III: 313).

6. George Peter Murdock (1897-1985)

Al descubrir, en sus largos años de clases de teoría etnológica a estudiantes graduados, la dificultad de éstos por encontrar datos personales de los antropólogos, Murdock escribió su «Bosquejo autobiográfico», con interesantes detalles sobre su familia y su educación, que fue publicado como apéndice en su obra *Cultura y sociedad. 24 ensayos* (1965) (México, 1987, Fondo de Cultura Económica). Tomo los datos biográficos de ese escrito y de un obituario aparecido en una revista antropológica.[5] Nace Murdock en una granja cercana a Meriden (Connecticut) y, aunque hizo estudios regulares y obtuvo en 1919 un bachillerato en artes en la Universidad de Yale, tomaba parte en tiempos libres en la vida de granjero. Continúa sus estudios en derecho en la Universidad de Harvard, pero los abandona insatisfecho y emprende un largo viaje por Japón, Corea, China, Malasia, Indonesia, India, Egipto y muchos países de Europa. Durante el viaje recuerda su curso de antropología con Albert B. Keller y empezó a comprar y leer los libros que éste había recomendado, despertándose así su vocación antropológica. Recojo una larga cita de su autobiografía, donde narra su ida a Columbia, alma mater de la antropología americana, su itinerario hasta que aterriza de nuevo en Yale y la lista de los científicos sociales que más influyeron en su vida:

> A mi regreso a Estados Unidos en 1922, me entrevisté primero con Franz Boas. Cuando oyó mí historia, se negó rotundamente a admitirme para estudiar como graduado en la Universidad de Columbio. Me dijo que yo no era más que un aficionado y que no deseaba tener tratos con un solicitante que no estuviera ya totalmente dedicado a la antropología. Luego intenté entrar en Harvard, pero desgraciadamente me enviaron con un profesor (que no pertenecía al personal del museo Peabody), cuyo concepto de la antropología me pareció repelente. Finalmente, hice mi solicitud con Keller, mi anterior profesor de Yale. Aunque me desanimó

5 *John W. H. Whiting, American Athropologist. 1986, n. 88, págs. 682-686.*

> drásticamente de la posibilidad de una carrera como antropólogo, me admitió como candidato para el grado de doctor en filosofía en un programa combinado de antropología y sociología. No me tomó más de unas semanas descubrir que finalmente había hallado mi nicho…
>
> Sin embargo, las influencias más importantes en mi carrera han sido principalmente contactos personales estimulantes con grandes profesores como Keller y Asakawa; con colegas antropólogos como Sapir, Spier y más tarde Linton; con psicólogos como Dollard, Hull, Miller y Zin en el Instituto de Relaciones Humanas; con colegas de mentalidad afín a la mía en otras instituciones, especialmente Eggan, Gillin, Hallowell y Kluckhohn, y con ex alumnos míos, en especial Goodenough, Lounsbury y Whiting, que tal vez me dieron en la medida que recibieron. También debo mencionar a C. S. Ford, W. E. Lawrence y dos antropólogos británicos, a quienes tengo afecto especial, Raymond Firth y Meyer Fortes. Mis ex colegas temporales de antropología en Yale también han ejercido influencia sobre mí, como por ejemplo Peter Buck, Robert Lowie, Brenda Seligman y Richard Thurnwald (1987: 315-314).

Después de obtener su doctorado en Yale, forma parte del recién formado Departamento de Antropología de Yale y trabaja también en su Instituto de Relaciones Humanas, del que llegó a ser director. Las obras de Murdock se publican a lo largo de su carrera docente en la universidad de Yale y desde 1960 en la de Pittsburgh hasta que en 1973 se jubila. A diferencia de muchos antropólogos de la época, sobre todo ingleses, que publican varios libros sobre un solo grupo étnico, Murdock, que sólo hizo trabajo de campo en América del Norte y Oceanía, escribe de muchos pueblos, incluso de África, región menos abordada por la antropología americana, siendo sus grandes intereses temáticos la organización social y el parentesco; pero también escribe sobre la metodología que fue perfeccionando hasta llegar a una muestra etnográfica mundial. Fundó en 1962 la revista *Ethnology* y escribió *Nuestros contemporáneos primitivos* (1933) (México, 1945, Fondo de Cultura Económica), *Statical Correlations in the Science of Society* (1937), *Social Structure* (1949) *África: its Peoples and their Culture History* (1959), *Social Structure in Southeast Asia* (1960), como editor, *Outline of the World Cultures* (1963), *Cultura y sociedad. 24 ensayos* (1965) (México, 1987, Fondo de Cultura Económica) y *Ethnographyc Atlas* (1967). Aunque los temas principales de Murdock son la organización social y el parentesco, como los estu-

dió con una guía de investigación de una muestra mundial, su guía de investigación y la construcción de la muestra, que están profundamente unidos, suelen considerarse sus aportes a la historia de la disciplina.

6.1. Guía para clasificar los datos culturales

Murdock organiza en 1937 el *Cross-Cultural Survey* en un programa integrado de investigación en ciencias sociales, que había en el Instituto de Relaciones Humanas de la Universidad de Yale. Para ello se prepara una primera guía de investigación, que se manda a otros científicos sociales para recibir sugerencias. La nueva versión se publicó y en 1939 apareció en castellano como *Guía de la investigación etnológica* en la Universidad Nacional de Tucumán. El *Cross-Cultural Survey* se transforma tras una serie de vicisitudes en el *Human Relations Area Files.* Murdock y demás editores (Ford, Hudson, Kennedy, Simmons y Whiting) de una nueva versión de la guía narran dicha transformación en el prólogo de la edición castellana, aparecida como *Guía para la clasificación de datos culturales* (Washington, 1960, Unión Panamericana). Ella contiene una tabla de materias de 78 temas, que enfocan todos los pasos y ángulos posibles que requiere el estudio de una cultura.

Los temas son: 10. información, 11. bibliografía, 12. metodología, 13. geografía, 14. biología humana, 15. personalidad y conducta, 16. demografía, 17. historia y cambios culturales, 18 la cultura como un todo, 19. lenguaje, 20. comunicación, 21. registros, 22. obtención de alimentos, 23. cría de animales, 24 agricultura, 25. conservación y preparación de alimentos, 26. alimentación, 27. bebidas, drogas y estimulantes, 28. pieles, tejidos y manufacturas similares, 29. vestido, 30. adornos y atavíos, 31. explotación de recursos naturales, 32. manufactura de materias primas, 33. construcción de edificios, 34. edificios, 35. equipo y conservación de los edificios, 36. poblamiento, 37. energía y fuerza, 38. industrias químicas, 39. industrias de fabricación de medios de producción, 40, máquinas, 41. herramientas, instrumentos y aparatos, 42. propiedad, 43. intercambio, 44. comercio, 45. finanzas, 46. trabajo, 47. organización comercial e industrial, 48. viajes y transportes, 49. transportes terrestres, 50. transportes marítimos y aéreos, 51. nivel de vida y rutina diaria, 52. recreación personal, 53. bellas artes, 54. espectáculos y diversiones pú-

blicas, 55. individuación y movilidad social, 56. estratificación social, 57. relaciones personales, 58. matrimonio, 59. familia, 60. parentesco, 61. grupos de parientes, 62. comunidad, 63. organización territorial, 64. estado, 65. actividades gubernamentales, 66. vida política, 67. ley, 68. delitos y sanciones, 69. justicia, 70. fuerzas armadas, 71. tecnología militar, 72. guerra, 73. problemas sociales, 74. bienestar y salud pública, 75. enfermedad, 76. muerte, 77. creencias religiosas, 78. prácticas religiosas, 79. organización eclesiástica, 80. números, pesas y medidas, 81. conocimiento científico y filosófico, 82. ideas del hombre y del mundo, 83. vida sexual, 84. reproducción, 85. infancia y niñez, 86. socialización, 87. educación, y 88. adolescencia, edad adulta y ancianidad.

En cada uno de estos temas hay subdivisiones, que casi siempre son nueve, donde se desglosan los varios aspectos del tema y se hacen referencia a puntos afines, que están dentro de otros temas y subdivisiones. Reproduzco como ejemplo un poco al azar la última subdivisión del tema 88:

> 888. Status y tratamiento de los ancianos. Definición cultural y explicaciones de la ancianidad; evaluaciones idealizadas o despreciativas de la ancianidad; concepto de anciano y anciano ideal, símbolos y sinónimos para la edad y longevidad; prerrogativas y restricciones de los ancianos; exenciones especiales (v. g. de castigos legales; de tabús); etiqueta ante los ancianos; tratamiento de los ancianos (v. g. explotación; obediencia; respeto; abandono); sostenimiento de los ancianos (v. g. inversiones; pagos por servicios; anualidades; pensiones; ayuda de los parientes); cuidado de los ancianos; costumbres de abandonar y matar a los ancianos, etc.
> Sobre la estratificación por edades, véase 561; sobre la responsabilidad legal, véase 672; sobre la poligamia, véase 595; sobre la etiqueta, véase 576; sobre las inversiones, véase 454; sobre los seguros y las pensiones, véase 456; sobre el seguro social, véase 745; sobre los ancianos desamparados y su auxilio, véase 736; sobre el estatus de las viudas, véase 589; sobre las relaciones familiares, véase 593; sobre las últimas voluntades antes de la muerte, véase 763 (1960: 212).

Es indudable que esta guía es una excelente ayuda para los científicos sociales cuando preparan sus diseños de investigación. En esta preparación un punto muy delicado es la construcción de las guías de observación y de entrevistas y las encuestas, que deben armarse con la información previa del campo y con el marco teórico que se vaya a em-

plear en el análisis, pues el resultado de la investigación depende mucho de la exactitud y riqueza de los datos que se recogen en el campo y no siempre es fácil regresar al mismo para llenar los vacíos de los propios instrumentos de captación de la información.

6.2. Muestra Etnográfica Mundial

Pero la guía no era sino un instrumento para la meta de obtener una muestra etnográfica mundial. Los Archivos del Area de Relaciones Humanas, conocidos por sus siglas inglesas *(HRAF),* permiten clasificar y comparar rasgos culturales de las más diversas sociedades. Murdock aprovechó la información, a medida que avanzaba la recolección de datos y se perfeccionaba la guía, y la publicó en libros y artículos en revistas especializadas. Por ejemplo, en su *Social Structure* (1949). En el prefacio de este libro dice:

> Este volumen representa una síntesis de cinco productos distintos de la ciencia social: una investigación técnica y cuatro sistemas de teoría. El los desarrolla, depende de ellos y los refleja. Es el fruto de un consciente esfuerzo de enfocar varias disciplinas sobre un solo aspecto de la vida social del hombre: la familia, la organización del parentesco y su relación en la regulación del sexo y del matrimonio. En este intento y, como lo esperamos, logro, el trabajo es una contribución, no sólo a la antropología, la sociología o la psicología, sino a una integrada ciencia de la conducta humana (1967: VII).

En esta obra la investigación técnica se basó en datos de 250 sociedades, que Murdock obtuvo en sus archivos culturales, y en un marco teórico interdisciplinar: la sociología de su maestro Keller, bastante funcionalista, la antropología boasiana, la sicología conductista y la teoría psicoanalítica freudiana, Murdock analiza con agudeza la información estadística de las sociedades a la luz interdisciplinar de sus cuatro grandes teorías para ofrecer un libro rico y coherente sobre la estructura social familiar, que se convierte en un clásico de la disciplina.

En 1957 Murdock publica un artículo, «Muestra etnográfica mundial», en *American Anthropologist* (58: 664-667),[6] donde plantea una serie

---

6 *Este artículo ha sido incluido por José R. Llobera en un libro del que es editor, La antropología como ciencia, Barcelona, 1975, Anagrama, pp. 203-230.*

de puntos sobre el objetivo, método de obtención y utilidad de dicho instrumento en el análisis social. En primer lugar, el objetivo de obtener una muestra, de acuerdo a las mismas categorías, de todas las culturas existentes o que hayan existido; por eso en el cuadro aparecen la cultura escrita (450 a. de C.), la babilonia (2000 a. de C.), la hebrea (800 a. de C.), la romana (100 d. de C.), la inglesa (1600 d. de C), la brasileña (Bahía, 1650), etc.:

> Este texto tiene dos objetivos fundamentales: 1) presentar una muestra cuidadosamente seleccionada de todas las culturas conocidas por la historia y la etnografía, y 2) clasificar cada cultura de acuerdo a ciertas categorías etnográficas estandarizadas. La muestra está especialmente diseñada para que sea todo lo representativa posible de todo el campo conocido de variaciones culturales, de tal forma que pueda servir igualmente de indicador bruto de la presencia cuantitativa de los rasgos tabulados en el conjunto de la humanidad que como una guía sobre su distribución por regiones y áreas geográficas, y como ayuda para la comprobación de las hipótesis científicas (1975: 203).

En segundo lugar, los datos que se comparan. Murdock eligió *clasificaciones tipológicas relativamente regulares,* como la economía básica, las pautas de asentamiento y la organización social y política. Además, como la lectura de fuentes tan variadas se prestaba a juicios muy dispares, declara que *ha leído y valorado él mismo,* con excepciones a cargo de sus estudiantes graduados, *todas las fuentes etnográficas en lenguas que conoce (holandés, inglés, francés, alemán, italiano y español) o* en traducciones de la *HRAF* en lenguas que no conoce, como el chino, japonés y ruso (1975: 203).

En tercer lugar, la naturaleza de la muestra. Sin duda no se puede hacer un muestreo aleatorio de todas las culturas del mundo, pues no podrían superarse dos escollos: que la cultura que saliera sorteada no hubiera sido bien descrita o que careciera de representatividad, pues Europa, por ejemplo, por tener pocas culturas grandes y homogéneas podía estar más representada que Australia con muchas culturas pequeñas y no muy distintas; y así, la muestra debe *adaptarse tanto a la calidad de la literatura descriptiva como a la estructura del universo… de la variación cultural conocido.* Por lo tanto, la muestra debe:

> representar a todos los tipos culturales diferenciados, y a los subtipos, de los que se disponga de información, incluso cuando ésta sólo incluya un ejemplo conocido. De forma similar, debe representar a todas las áreas

> y subáreas culturales del mundo. Debe incluir ejemplos de antiguas civilizaciones documentadas, de complejas civilizaciones modernas de Europa y Asia, de las culturas europeas y africanas trasplantadas a otros continentes, *y* de los pueblos indígenas aculturados sobre las mismas bases que las culturas etnográficas indígenas, es decir, en proporción a su grado de diversidad cultural (1975: 204).

En cuarto lugar, el tipo de rasgos culturales. Como el propósito de tabular los datos es *revelar las asociaciones dentro de las culturas… que se presenten juntos en el mismo período de tiempo,* lo que permite hacer comparaciones, Murdock elige quince indicadores que forman parte de la cultura incluso en su contexto local (1975: 205). Ellos son: 1. Plantas cultivadas y animales domésticos, 2. Agricultura, 3. Cría de animales, 4. Pesca y caza marítima, 5. Caza y recolección, 6. Asentamiento y organización de la comunidad, 7. Familia y hogar, 8. Residencia marital, 9. Matrimonio, 10. Grupos de parentesco patrilineales y exogamia, 11. Grupos de parentesco matrilineales y exogamia, 12. Grupos de parentesco bilaterales y bilineales y exogamia, 13. Terminología de parentesco, 14. Estratificación social, y 15. Integración y sucesión políticas. En cada uno de los indicadores Murdock sistematiza las respuestas por medio de signos en letras mayúsculas y minúsculas, que indican dos aspectos complementarios del indicador.

En quinto lugar, el tamaño de la muestra. Para ello, Murdock divide el mundo en las regiones convencionales de los continentes, pero, como en éstas hay zonas más extensas y de mayor número de culturas, las redefine así: *África* (que excluye la zona norte y noreste y Madagascar), *Circunmediterránea* (región en torno a dicho mar, que incluye Europa, el Cáucaso, Oriente próximo, y norte y noreste de África), *Eurasia Oriental* (el gran continente con Madagascar y sin las zonas eurásicas de la región anterior ni de la siguiente), *Pacífico Insular* (Oceanía con Indonesia, Filipinas y Formosa), *América del Norte* (que incluye las culturas indígenas hasta el istmo de Tehuantepec) y *América del Sur* (que incluye Yucatán, el Caribe y América Central). Cada una de las seis regiones se dividen en diez áreas, y en cada una de éstas se eligen como diez culturas, a base de cinco criterios positivos (la cultura más populosa, la mejor descrita, un caso de cada tipo de economía y de filiación, un caso de cada tronco lingüístico y un caso de culturas distintas por cualquier motivo) y dos cri-

terios negativos para no duplicar culturas básicamente similares (que no sean geográficamente contiguas, ni con lenguas mutuamente inteligibles).

Así se obtuvo una muestra de cerca de cien por región y de diez por área, que es ésta: *565 culturas…: África, 116; Circunmediterrmteo, 78; Eurasia Oriental, 85; Pacífico Insular, 99; América del Norte, 110 y América del Sur,* 77(1975: 207). Como no puedo transcribir el cuadro de Murdock, me limito al de dos áreas de la región de América del Sur, la Amazonia interior y los Andes, donde los significados de las letras hay que buscarlos en el artículo de Murdock. Véase el cuadro 3.

Y en sexto lugar, el empleo de la muestra de las 565 culturas tabuladas. Murdock señala dos, aunque recuerda que su muestra *contiene muchos errores… que reflejan los fallos en los juicios de categorizar los datos o en el fallo de no haber utilizado fuentes importantes (1975: 229).* El primero es *calcular la incidencia aproximada de los rasgos tabulados, tanto en el mundo en general como en las regiones concretas.* Murdock pone el ejemplo de las formas de matrimonio y dice:

> la monogamia es característica de un 24 por ciento de las sociedades del mundo, la poliandria de un 1 por ciento y la poliginia del 75 por ciento, y que la poliginia general es especialmente prevaleciente en África, la monogamia en el Circunmediterráneo, la poliginia limitada en el Pacífico Insular y la poliginia sororal (que se presenta entre paréntesis) en América del Norte (1975: 228).

Y el otro empleo es comprobar hipótesis científicas, que suelen inducirse de un número pequeño de casos. Así *muchas correlaciones estadísticas de la obra anterior del autor (Murdock 1949), por ejemplo, pueden volverse a calcular sobre la base de la nueva muestra mundial mayor y más representativa* (1975: 229). Murdock señala la confirmación del estudio comparativo de Homans y Schneider[7] sobre el matrimonio entre primos cruzados asimétricos; pero, si se pueden sostener preferencias matrilaterales en las sociedades patrilineales y patrilaterales en las matrilineales, como dicen dichos autores, la incidencia mundial de las preferencias *es tan baja como para dejar dudas sobre la validez de la interpretación teórica propuesta* (1975: 229).

---

7 *Homans, G. C. y D. M. Schneinder, Marriage, Authority and Final Causes, 1955, Glencoe.*

No puedo terminar la exposición de Murdock sin un breve juicio de sus aportes. La guía sigue siendo una herramienta muy útil para descubrir los múltiples facetas de un hecho social, sobre todo cuando se está interesado en el descubrimiento total de un fenómeno más que su análisis desde una determinada teoría. En cuanto a la muestra etnográfica mundial y los Archivos, dice Harris (1968):

> Aunque en realidad no puede pretenderse que los archivos haya hecho de pronto más seguros o más científicos los resultados del estudio etnográfico, sí tenemos que admitir que han ayudado a generar un buen número de valiosos estudios nomotéticos, entre las que pueden servir de ejemplo las obras de Murdock (1949), de Whiting y Child (1953) y de Whiting (1964)[8]… Mas en la creación de los archivos hay que ver también la apertura de una nueva era del método comparativo, en la que la búsqueda de las regularidades nomotéticas ha llevado al desarrollo de otras muestras etnográficas…
>
> Tal exigencia nos viene impuesta en virtud de nuestra incapacidad para someter a la historia humana a pruebas de laboratorio. Dependientes como somos del desarrollo continuo de los acontecimientos, nuestras formulaciones tienen que ser formuladas en términos probabilistas, derivados de la observación de las frecuencias con que se producen los acontecimientos que predecimos o retrodecimos. Las relaciones causales sincrónicas *y* diacrónicas, hasta aquí expresadas con tanta frecuencia en términos de tendencias aproximadas, no pueden sino salir beneficiadas con estas formulaciones más precisas en términos de probabilidad operacionalmente definidas… Celebrar el avance técnico que representan estos artificios informativos implica, por supuesto, que uno es consciente de sus insuficiencias técnicas… Por ejemplo, los archivos dependen de monografías etnográficas cuyo alcance, cuya calidad y cuya orientación teórica son sumamente variables. Hay muchas cuestiones etnográficas cuya respuesta simplemente no puede obtenerse de la muestra tal y como está constituida actualmente (1979: 531-532).

---

8 *J. Whiting e I. Child, Child Training and Personality: a Cross-Cultural Study, New Haven 1953, Yale University Press, y J. Whiting, "Effects of Clímate on Certain Cultural Practices", en W. Goodenough, comp., Exploration in Cultural Anthropology, New York, 1964, McGraw-Hill, pp. 511-514.*

Cuadro 3
Treinta rasgos culturales de los pueblos de la muestra

Área y cultura	Localización	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
Amazonia Interior																
Cashaniva	73 W 8S	Ro	Dg	Oo	Im	Im	Ho	Ec	Mm	L.	O.	C.	Bc		Oo	A.
Chama	75 W 8S	Ro	Dg	Oo	Im	Im	V.	Ll	Mm	Ss	**O.**	L.	M.		Oi	A.
Cocama	75W 8S	Ro	C.	Oo	C	P	V.	Ee	Uu	Ls	Ss	O.	P		Hs	A.
Jívaros	78W 4S	Ro	Dg	Oo	In	Pm	Hd	Ee	Um	Gs	Lf	Oi	Pa	Xm	Oo	Oo
Piro	74W 12S	Ro	Cg	Oo	Cm	Im	Vo	Ip	Mm	To	Of	Oi	*Bm*	Cm	Oo	As
Siriono	64W 16S	Co	Ib	Oo	Im	Dn	Sd	Ec	Mm	So	Oi	Oi	Bm	Cm	Oo	As
Tucano (Cubeo)	71W IN	Ro	Df	Oo	Im	Pa	Vc	Ec	Pp	Tx	Ps	O.	Pa	In	Wo	A.
Tucuna	70 W 3S	Ro	Cg	Oo	Cn	In	Vc	Ee	Um	Tx	Ms	Oi	P.	lc	Oo	A.
Witoto	73W 1S	Ro	Df	Oo	Im	Im	Vc	Ee	Pp	Ms	Ss	Oi	Po	lc	Oi	As
Yagua	72W 3S	Ro	Cg	Oo	Pn	Cm	Vc	Ee	Uu	Ms	Ss	**O**	P.		Oo	As
Andes																
Aymaras (modernos)	69W 16S	Rs	Db	lg	Im	Oo	Vd	En	Pp	Mo	Ll	Of	Pi	Hn	Wo	Do
Cayapa	79W 1N	Ro	Df	Oo	Im	la	No	In	Bn	Mo	Of	Cf	Bg	Vg	Oo	As
Chibcha	74W 5N	Co	Db	Oo	P.	Pm	Vo	Ip	P	Gb	O.		M.	En	Hs	Ln
Inca	72W 13S	Cs	Db	Im	Oo	Pm	Vd	In	Pp	Lo	Ci	O.	Bi	Hm	Co	Ss
Paez	76W 3N	Rr	Db	Im	Oo	lm	No	Ip	Nn	Go	O.	**O.**	B		o	M.
Uru	67W 18S	Oo	P	Oo	Dm	lm	Vd		Pn	o	**O.**	O.	B	Ec	Oo	Do

Por otra parte, Leach, en su artículo «Estructura social» en el *Diccionario* de Sills (IV: 592), compara tres tipos de estructura: la *arquitectónica* de Murdock, la *biológica* de Radcliffe-Brown y la *matemática* de Lévi-Strauss, texto al que también me refiero al exponer a este autor[9]. Sobre la primera, Leach dice que Murdock supone que *la sociedad es un agregado de ladrillos independientes o modelo disecado en una vitrina y* que así la estructura según Murdock implica una analogía con la construcción, pues la taxonomía de Murdock:

> está basada más que en el análisis funcional, en la correlación estadística. La semejanza entre la sociedad A y la sociedad B es un factor que se mide por el número de casos en que ambas sociedades presentan los mismos atributos de acuerdo con el esquema de análisis de los HRAF… El uso que hace Murdock de la estadística demuestra que considera cada uno de los atributos culturales de su lista como intrínsecamente independientes unos de otros, lo cual no concuerda con los supuestos de los antropólogos funcionalistas, quienes presuponen una interdependencia intrínseca de las diferentes partes de todo (IV: 592).

Personalmente, no creo que Murdock diera a su muestra un valor simplemente estadístico, sin que revelara cierta funcionalidad en el seno de las culturas comparadas en los que éstas eran semejantes. Por otra parte, es sabido que Murdock es el primero en reconocer los errores de la muestra y que invita a sus colegas *para que le envíen cualesquiera correcciones o adiciones que puedan proporcionar, así como los datos sobre otras culturas que deban añadirse a la muestra* (1975: 229). Yo creo que muchos errores se deben a lo inalcanzable del proyecto y, sobre todo, a que quizás por la complejidad de las sociedades, a medida que el hombre avanza en la historia, sus culturas como respuesta total a la situación que vive, serán más difíciles de comparar, a pesar de nuestra común condición humana.

---

9 Manuel M. Marzal, Historia de la antropología social, Lima, 1996, Pontificia Universidad Católica, p. 237.

Capítulo VIII
Escuela de cultura y personalidad

1. Causas del Nuevo Paradigma

La Escuela de Cultura y Personalidad, conocida también como Antropología Psicológica, se inicia hacia el segundo cuarto del siglo XX entre los mismos discípulos de Boas. Hay distintos enfoques sobre el nacimiento y el desarrollo de esta Escuela; por ejemplo, de Waal Malefitjt en *Imágenes del hombre. Historia del pensamiento antropológico* (1974) dedica un sugerente capítulo al tema (1983: 254-272) y C. Joanne Crawford uno de los *Guardemos de Antropología* de *Anthropos* (Barcelona, 1983: 1-70). Yo juzgo que el origen del nuevo paradigma parece ser múltiple y gira en torno a dos hechos: por una parte, cierta veda teórica que Boas impuso en la práctica a sus discípulos, que los convirtió en buscadores de teoría y que incluso acabó empujando a varios de ellos a posiciones extremas, como se vio en Kroeber y Herskovits; y por otra parte, el creciente influjo de la psicología en la antropología boasiana, que hizo bastante interdisciplinar a la Escuela de Cultura y Personalidad. Tales hechos plantean tres grandes preguntas:

1) Los elementos múltiples de cada cultura *¿tienen alguna orientación?* Es sabido que la antropología boasiana, debido a la aplicación de su método, presentaba cada cultura como un conjunto de rasgos y complejos, que eran fruto de una experiencia histórica particular y que no parecían tener coherencia interna. Ya se vio que Lowie llegó a escribir en el párrafo final de *La sociedad primitiva* (1920): *Quien aborde su estudio ya no podrá rendir supersticiosa pleitesía a ese desordenado revoltijo, a esa suma de retazos y remiendos que se llama civilización* (1972:

302). En esta situación no extraña que se escuchen las voces *de la Escuela psicológica alemana de la Gestalt,* representada por Max Wetheimer (1880), Wolfgang Kóhler (1887) y Kurt Koffka (1866). Esta escuela, en clara reacción contra la teoría de la percepción del filósofo y psicólogo alemán Wilheim Wundt (1832-1920), que decía que la percepción del movimiento no era sino la percepción de imágenes estáticas, a modo de instantáneas, unidas por la mente humana, sostenía que ésta percibe unidades de experiencia; tales unidades, que en alemán se denominan *gestalten* (gestalt es forma o configuración), constituyen los conjuntos que son objeto de la percepción, y así la mente no capta la simple suma de las partes, sino algo diferente. Ruth Benedict aplica tal teoría a la cultura, sosteniendo que los elementos aparentemente dispersos de la cultura «configuran» en torno a un principio y formulando así su teoría sobre la configuración de la cultura.

2) El comportamiento de los miembros de una cultura *¿se debe a su proceso de socialización o a la naturaleza humana?*

Es sabido que los antropólogos boasianos simpatizaban plenamente con la primera alternativa, que tuvo una clara formulación en el relativismo cultural de Melville J. Herskovits. Pero entonces ya había comenzado a sentirse el peso de Sigmund Freud (1856-1939). En la obra del psicólogo moravo, creador del psicoanálisis, destaca su teoría de la evolución del individuo, que privilegia la importancia de los primeros años de la vida y postula la existencia del complejo de Edipo como elemento determinante en el desarrollo de la persona. Esta teoría, a la que Freud atribuye un valor universal, aunque la formula a partir de la experiencia clínica de sus pacientes de Viena, dividió a los antropólogos. Es conocida la crítica de *Totem y tabú* (1913) por Kroeber, quien en *The Nature of Culture* (1952) sostiene que las conjeturas freudianas muestran una *imaginación pasmosamente fértil y plantea* media docena de críticas concretas (1952: 301-305); también es conocido el estimulo de Malinowski para analizar en *La familia matriarcal y el complejo de Edipo* la forma que toma este complejo en aquellas sociedades que tienen una estructura familiar diferente.[1]

---

1 En *Estudios de psicología primitiva,* Buenos Aires, 1963, Paidós, pp. 173-273.

Puede decirse que, por el influjo más o menos directo de Freud, se desarrolla en la Escuela de Cultura y Personalidad una doble orientación. Por una parte, Margaret Mead en sus clásicas monografías sobre la adolescencia, educación y sexo entre los primitivos, toma una postura antifreudiana (aunque más tarde, como se verá, se hizo neofreudiana) y sostiene que los problemas no dependen tanto del fondo humano común cuanto de la modelación cultural que el individuo recibe en su sociedad. Por otra parte, Geza Roheim, que, aun poniendo ciertos reparos a la teoría de Freud, la acepta en lo fundamental y quiere probar su validez en las sociedades primitivas.

3) El individuo *¿qué papel desempeña en la cultura y ésta en aquél?* Se vio que, según el determinismo cultural de Kroeber, el individuo desaparece en la cultura y así el artículo 6º de su credo dice: *la persona o el individuo no tiene valor histórico, salvo como ilustración.* Esta afirmación produjo una gran reacción en la escuela boasiana, empezando por Boas. Los que van a estudiar más a fondo el problema son varios antropólogos, psicólogos y psiquiatras, que constituyen un seminario interdisciplinar para analizar con un buen material etnográfico el influjo mutuo entre la cultura y la personalidad. En este capítulo, estudio a dos miembros de dicho seminario, a Ralph Linton y a Abram Kardiner. Paso ya a analizar cada uno de los tres problemas y a presentar a los cinco autores elegidos de la Escuela de Cultura y Personalidad, no sin antes recordar lo que afirma de Waal Malefijt en la conclusión del citado capítulo:

> la antropología psicológica aún se considera en buena medida una rama de la antropología cultural, pero si se intentara examinar más enérgicamente de qué manera los sistemas de personalidad cultural capacitan a las instituciones culturales para el cumplimiento de sus funciones sociales, la antropología psicológica podría dejar de ser una «rama» de la ciencia antropológica, para convertirse en su «socia» (1983: 271-272).

2. Ruth F. Benedict (1887-1949)

Es la primera mujer en esta historia de la antropología cultural. Nace de una antigua familia norteamericana de granjeros y hace sus estudios en literatura, dedicándose a enseñar en un colegio secundario y a investigar a mujeres que se habían hecho figuras literarias. Bohannan y

Glazer (1988) hacen una buena síntesis de la formación antropológica de Benedict:

> Benedict tenía alrededor de 30 años, cuando se encontró con la antropología, una disciplina que sentía que le permitía por primera vez poner en perspectiva los contrastes entre gentes diferentes y diferentes períodos históricos. Desde 1919 hasta 1921 fue una estudiante de Alexander Goldenwiser y Elsie Clauss Parsons en la Nueva Escuela de Investigación Social. Por ellos conoció a Franz Boas, quien tuvo una gran influencia en su trabajo. La influencia de Robert Lowie, del que siguió un curso en el Museo Americano de Historia Natural, es también aparente; ella dijo que su primer trabajo publicado, «The Vision in Plains Culture» fue escrito a petición suya.
>
> Hizo su primer trabajo de campo en el verano de 1922 entre los serrano, bajo la dirección de Alfred Kroeber. Este trabajo no era fácil para Benedict, porque no podía oír y, en el fondo, creía imposible el aprender a leer en los labios los modelos fonéticos nuevos. Completó su disertación doctoral sobre «The Concept ofthe Guardian Spirit in North America» en 1923 y su primer empleo en la enseñanza fue como asistente de Boas (1992: 175-176).

Desde entonces tiene una estrecha colaboración con Boas y cuando éste se jubila en 1937 en el Departamento de Antropología de la Universidad de Columbia, Benedict le sucede. Según Harris, *Benedict fue posiblemente la discípula, a quien, a su manera paternal, más admiró Boas en los últimos años* (1978: 347). En 1934 publica su *Patterns of Culture,* traducido como *El hombre y la cultura* (Buenos Aires, 1967, Editorial Sudamericana), que es para muchos uno de los libros más leídos de la antropología cultural y donde se formula la teoría de la configuración de las culturas. Además de su trabajo más académico, Benedict, como otros antropólogos norteamericanos, desarrolla durante la segunda guerra mundial un peculiar trabajo profesional: la lucha contra el racismo desatado por el nazismo alemán y el estudio de las naciones en conflicto en la «Office of War Information». Fruto de dicho trabajo son sus libros *Raza: ciencia y política* (1940) (México, 1941, Fondo de Cultura Económica) y *El crisantemo y la espada. Patrones de la cultura japonesa* (1946) (Madrid, 1974, Alianza). Debe recordarse que ella nunca rompió del todo con la literatura, lo cual se muestra no sólo por el modo

cómo escribía, haciendo libros más legibles que los de sus colegas, sino porque siguió escribiendo poesía, que publicó con el pseudónimo de Anne Singleton. Sus dos mejores aportes al pensamiento antropológico son su teoría de la configuración cultural y su labor profesional por la comprensión de las diferencias raciales y nacionales.

2.1. Teoría de la configuración de las culturas

> Para Bohannan y Glazer (1988): Ruth Benedict fue una teórica con una sola temática: trabajó la relación de la configuración cultural con la conducta habitual. De acuerdo con Benedict, cada cultura es un todo integrado que tiene su propia configuración. Así, cada individuo de esta configuración cultural tiene las características de esa cultura y se comporta de acuerdo con ese modelo (1992: 177).

El origen de tal teoría está sin duda en tres artículos de Benedict escritos antes de *Patterns of Culture.* El primero es «Psychological Types in the Cultures of the Southwest», que es la ponencia presentada en el XXIII Congreso Internacional de Americanistas; en él se destaca la notable diferencia del tipo psicológico de los indios pueblo con el de los demás indios norteamericanos circunvecinos; los pueblos se caracterizan por la sobriedad y el temor al exceso y esta orientación psicológica fundamental permea todos los campos de la cultura. El segundo artículo, «Configurations of Culture in North America» (1932) *(American Anthropologist* 1934: 1-27), es una primera formulación de la teoría configuracionista, y el tercero, «Anthropology and the Abnormal» (1934) *(The Journal of General Psychology* 10: 59-82), una reflexión sobre el concepto de anormalidad en relación con la orientación básica de una cultura.

En su prólogo a *Patterns of Culture,* Boas recuerda que la relación existente entre individuo y cultura

> requiere penetración profunda en el genio de la cultura, conocimiento de las actitudes que dominan la conducta individual y del grupo. Benedict llama genio de la cultura a su configuración. En el presente volumen, la autora ha planteado entre nosotros este problema y lo ha ilustrado con el ejemplo de tres culturas, que están penetradas cada una por una idea dominante. Este procedimiento es distinto del llamado criterio

> funcional respecto de los fenómenos sociales, en cuanto se ocupa más del descubrimiento de actitudes fundamentales que de las relaciones funcionales de cada renglón cultural (1967: 9).

El libro tiene ocho capítulos. El primero es una introducción a la nueva disciplina, el segundo presenta la diversidad de las culturas o los diferentes modos cómo las sociedades resuelven los problemas y el tercero plantea el verdadero tema del libro, que es la integración de la cultura; los tres capítulos siguientes hacen una síntesis de las tres sociedades que se comparan (los pueblo de Nuevo México, Dobu y la costa noroeste de América); finalmente, los dos últimos son una reflexión generalizados a partir de la comparación.

Sobre los influjos con que nace la teoría, Benedict reconoce dos, la psicología de la gestalt y la filosofía de la historia de Spengler. La primera aporta la idea de integración de las partes o conjunto:

> La psicología de la Gestalt (configuración) ha hecho algunos trabajos muy notables para probar la importancia que tiene el tomar como punto de partida el todo y no sus partes. Los psicólogos de la Gestalt han mostrado que ningún análisis de los elementos separados puede dar cuenta de la experiencia total en la mas simple percepción sensible. No basta con dividir percepciones en fragmentos objetivos… Las «propiedades de totalidad» y las «tendencias de totalidad» deben ser estudiadas a la vez que los simples mecanismos de asociación con los que la psicología se daba por satisfecha desde el tiempo de Locke. El conjunto determina sus partes; no solamente su relación, sino también su naturaleza misma (1967: 71: 72).

La filosofía de la historia del alemán Oswald Splenger (1880-1936) aporta la idea de configuraciones polares. Es sabido que éste en *La decadencia de Occidente* (1918 y 1922) recoge dos configuraciones polares de la civilización occidental, retomando los tipos polares de apolíneo y fáustico o dionisiaco que emplea Nietzche en su estudio sobre la tragedia griega:

> El análisis más valioso y original de Spengler es el que hace de las configuraciones opuestas dentro de la civilización occidental. Distingue dos grandes ideas de destino: la apolínea, del mundo clásico, y la fáustica. del mundo moderno. El hombre apolíneo concibe su alma «como un cosmos ordenado en un grupo de partes excelentes». En su universo no

> había lugar para su voluntad, y el conflicto era un mal que su filosofía vituperaba. La idea de un desarrollo interno de la personalidad le era extraña, y veía la vida como bajo la sombra de una catástrofe siempre brutalmente amenazadora… Por su parte, su cuadro fáustico es el de una fuerza que lucha interminablemente con obstáculos. Su versión del curso de la vida individual es la de un desarrollo interno, y las catástrofes de la existencia se producen como la culminación inevitable de sus preferencias y experiencias pasadas. El conflicto es la esencia de la existencia…
> La fáustica y la apolínea son interpretaciones opuestas de la existencia, y los valores que surgen en la una son extraños y triviales para la otra. La civilización del mundo clásico estaba construida sobre una visión apolínea de la vida; el mundo moderno ha estado elaborando en todas sus instituciones las inferencias de la visión fáustica (1967: 73-74).

Con este marco teórico pretende Benedict explicar la integración de las culturas, partiendo de que *una cultura, como un individuo, es una pauta más o menos coherente de pensamiento y de acción* y de que *solamente podemos entender las formas que estos actos adoptan (*se refiere a los rasgos extraños de una cultura), *entendiendo primero las principales fuentes emocionales e intelectuales de esa sociedad* (1967: 66). A pesar del mérito que reconoce a Spengler por trazar la configuración de la sociedad occidental, juzga que las sociedades modernas son muy complejas y así elige tres sociedades indígenas: una apolínea, los *zuñi,* tribu de los indios pueblo, que han sido bastante estudiados por los antropólogos, incluso por Benedict, y dos dionisíacas, los *dobuanos,* que viven en la isla Dobu en Melanesia y que fueron estudiados por Malinowski como parte del anillo kula, y los *kwakiutl* de la isla Vancouver. Para Benedict, las tres sociedades tienen patrones de cultura diferentes. Los *zuñi* se caracterizan por su sobriedad, moderación, amor al ritual y subordinación del individuo a la sociedad; al presentar su cultura, Benedict hace ya una buena formulación de su tesis de la orientación como base de la integración:

> El contraste básico entre los Pueblo y las otras culturas de Norteamérica es el contraste señalado y descrito por Nietzche en sus estudios sobre la tragedia griega. Nietzche estudia dos modos diametralmente opuestos de llegar a los valores de la existencia. El dionisíaco los percibe a través «del aniquilamiento de los lazos y limites ordinarios de la existencia»; busca alcanzar en sus más valiosos momentos un escape de las restricciones impuestas a él por sus cinco sentidos, para abrirse camino a otro

> orden de experiencia. El deseo del dionisíaco, en la experiencia personal o en el rito, es perseguir hasta el fin un cierto estado psicológico: alcanzar el exceso. La más estrecha analogía para las emociones que busca es la embriaguez, y valoriza las iluminaciones del frenesí. Con Blake cree que «la senda del exceso conduce al palacio de la sabiduría». El apolíneo desconfía de todo esto, y a menudo tiene idea escasa de la naturaleza de tales experiencias. Encuentra medios para proscribirlas de su vida consciente. «Conoce una sola ley: la mesura en el sentido helénico» (que en griego se dice sofrosine). Toma el camino del medio, permanece dentro del mapa conocido, no se embarca en estados psicológicos violentos. Según la sutil frase de Nietzche, aun en la exaltación de la danza «sigue siendo lo que es y conserva no nombre cívico» (1967: 102-103).

Pasando ya a las otras dos sociedades de la comparación, los *dobuanos* son arteros, desconfiados y compiten entre sí con cierta ferocidad; y los *kwakiutl* tratan de demostrar su grandeza en la celebración del potlatch y son jactantes. Benedict presenta un cuadro de las creencias, celebraciones, símbolos, valores, visión de la vida y de la muerte, etc. en los capítulos etnográficos, para llegar a generalizaciones teóricas. La más importante es la analizada en el capítulo VII, a saber, que las culturas están integradas por su orientación, aunque no todas las culturas lo estén y aunque en tal integración no entren componentes de una cultura:

> Las tres culturas, Zuñi, Dobu y Kwakiutl, no son meros agrupamientos heterogéneos de actos y creencias. Cada una de ellas tiene ciertos fines a los que está dirigida su conducta y a los que tienden sus instituciones. Difieren entre sí, no solamente porque cierto rasgo esté acá presente y ausente allá… Difieren aun más porque, como conjunto, están orientadas en direcciones diversas. Marchan a lo largo de caminos distintos en persecución de fines distintos, y los fines y los medios de una sociedad no pueden ser juzgados en términos de los de otra sociedad, porque son esencialmente inconmensurables.
>
> Todas las culturas, naturalmente, no han configurado sus mil renglones de conducta dentro de un molde equilibrado y rítmico. Como ciertos individuos, ciertos órdenes sociales no subordinan las actividades a una motivación directriz… Esta falta de integración parece ser tan característica de ciertas culturas como la extrema integración lo es de otras (1967: 264-265).

Pero son también útiles dos reflexiones del capítulo VIII sobre el individuo y la pauta cultural. Una, *en su gran mayoría los individuos que han nacido en una sociedad, siempre y en todas partes, cualesquiera que sean sus instituciones, adoptan la conducta dictada por esa sociedad,* hecho que ciertas sociedades atribuyen, etnocéntricamente, a la sabiduría de sus instituciones, pero que se debe a que los seres humanos tienen *la enorme maleabilidad de su dotación original. Son plásticos para la fuerza modeladora de la sociedad en que han nacido* (1967: 301). Y la otra, el concepto de anormalidad. Para Benedict, las tres tribus estudiadas tienen *sus individuos «anormales», no adaptados* (1967: 306), a quienes la cultura suele dar una salida, como sucede en algunas sociedades con los hechiceros, de quienes se dice que nacen con cierta anormalidad. Además, debe recordarse que *la esfera de la normalidad en culturas diferentes no es la misma,* así, por ejemplo, *la contienda de la rivalidad, normal entre los kwakiutl, solamente sería entendida como locura entre los zuñís* (1967: 325).

2.2. Labor profesional ante racismo y durante la guerra

Sin duda la primera generación de antropólogos formados por Boas debieron enfrentar el racismo desatado por el Nacional-Socialismo de Alemania y, al estallar la segunda guerra mundial, buscar su puesto. En el primer problema tenían el ejemplo pionero de Boas. Benedict le sigue en su *Raza: ciencia y política* (1940). Como observa en el prólogo, hay en el mundo moderno confusión entre *los hechos que se refieren a la raza y las pretensiones del racismo* y así ella quiere probar que son dos cosas diferentes por su historia, por sus partidarios y por los hechos que manejan, presentando en los seis capítulos de la primera parte del libro *todo lo que se conoce científicamente acerca de la raza* y en el único de la segunda, *la historia del racismo,* para responder como antropóloga en el capítulo octavo a la doble pregunta: ¿cómo se explica la epidemia de racismo y cómo podremos atacarla? (1987: 8).

En efecto, en la primera parte Benedict sintetiza el conocimiento científico de la raza al comienzo de los cuarenta. Inicia el capítulo 6 con lo que puede considerarse su tesis:

> El estudio científico de la raza nos ofrece muchos hechos importantes que no tienen nada que ver con la cuestión de la superioridad o la inferioridad de razas determinadas. Nos recuerda hechos olvidados de la primitiva historia y los movimientos de los pueblos: nos dice qué combinación de caracteres produce la mezcla de dos tipos raciales; distingue entre un grupo que constituye una nación y un grupo de gente que integra un tipo biológico (raza). Este estudio científico de la raza ha sido parte esencial de la antropología desde sus principios, porque le facilitaba un registro escrito en los huesos y otras características corporales del hombre, de la historia del género humano. Y en ese estudio los antropólogos, en su mayoría, han descubierto que la raza no tiene nada que ver con la superioridad o la inferioridad (1987: 85).

Y termina dicho capítulo 6 con una conocida cita de *Anthropology and Modern Life* de Boas: *Si hubiéramos de elegir el tercio más inteligente, imaginativo, enérgico y más emocionalmente estable del género humano, todas las razas estarían representadas en él* (1932: 79).

En el capítulo 7 hace una apretada historia del racismo en cuatro secciones: una prehistoria, que nace con el *yo estoy entre los elegidos… grito de combate incluso entre los salvajes más primitivos,* pero que reaparece en distintos lugares y épocas por motivos religiosos, políticos o tecnológicos; la expansión racista a raíz del descubrimiento del Nuevo Mundo; racismo y lucha de clases; y racismo y nacionalismo. En ésta sección debe destacarse la presentación del racismo francés y alemán. El primero está representado por Gobineau y los antropólogos físicos P. Broca y A. de Quatrefages, quienes, además de utilizar mejores técnicas craneométricas, hacen una lectura un tanto racista de los resultados. El segundo, por Houston Chamberlain, filósofo inglés, casado con una hija de Ricardo Wagner, que estudió en Viena y fue discípulo de Gobineau; publicó dos voluminosos tomos, *Los fundamentos del siglo XIX* (1899), que *nos parecen hoy lo más confuso, pretencioso y falso que ha producido el racismo, pero se les recibió en Alemania con todos los honores* (1987: 162). Benedict concluye que el racismo puede ser una pantalla para encubrir otros intereses:

> El racismo, en su fase nacionalista, ha sido, por lo tanto, juguete de los políticos. Los enemigos lo han utilizado, uno contra otro, incluso cuando, por sus medidas antropomórficas, eran de análoga composición ra-

> cial, y se ha empleado para descubrir una hermandad racial cuando los aliados eran racialmente distintos. Del examen de su historia se deduce irrevocablemente que estas afirmaciones y declamaciones racistas son una pantalla para disimular agresiones y alianzas interesadas (1987: 170).

El otro aspecto del trabajo más profesional de Benedict es el que realizó en la Oficina de Información de Guerra y que es el origen de *El crisantemo y la espada* (1946). El objeto de este libro es investigar, como reza el subtítulo, los *patrones de la cultura japonesa,* y se escribe para que el antropólogo, conocedor de culturas extrañas, pueda proponer al gobierno americano las medidas más adecuadas culturalmente para asegurar la paz. Así Benedict en su último capítulo recuerda que *los norteamericanos tienen buenas razones para sentirse orgullosos de su papel en la administración del Japón tras* la victoria, cuando el general MacArthur gobernó, sin hacer abdicar al emperador y *utilizando la administración japonesa desde el nivel más alto hasta el más bajo,* aunque algunos temían que así los japoneses se rebelaran. Para Benedict, *estos temores resultaron infundados, y las razones de ello residían en la curiosa cultura japonesa más que en cualquier axioma universal sobre las naciones derrotadas, la política, la economía* (1974: 265-267).

Por eso, Benedict presenta las culturas diferentes de Alemania y Japón, que provocaron reacciones diversas ante la paz impuesta. No quiero enjuiciar ahora la metodología de Benedict en su estudio del Japón, aunque utiliza la misma teoría de la configuración de su primera obra, porque la retomaré al hablar de los estudios de carácter nacional. Sólo quiero señalar que, para Benedict, hay que partir de la cultura en la obtención de metas políticas, lo que se hace patente con la conservación del gobierno imperial. Benedict recuerda que en Estados Unidos

> hemos discutido interminablemente sobre condiciones de paz duras o magnánimas. El problema reside en usar aquella cantidad precisa de dureza, ni más ni menos, que rompa los viejos y peligrosos patrones de agresividad y plantee nuevos objetivos. Los medios elegidos dependen del carácter del pueblo y del orden social tradicional de la nación en cuestión. El autoritarismo prusiano, arraigado en la familia y en la vida cívica cotidiana, hacen necesarios determinados términos de paz con Alemania. Y para que las directrices de paz fueran adecuadas tendrían que diferir de las impuestas al Japón. Los alemanes no se consideran,

> como los japoneses, deudores del mundo y de las edades, ni se proponen como objetivo devolver una deuda incalculable, para evitar convertirse en víctimas. El padre es una figura autoritaria y, como cualquier persona que tiene un estatus de superioridad, es quien, como dice la frase, «impone respeto por la fuerza». El es quien se siente amenazado, si no se le respeta. En Alemania, cada nueva generación se rebela durante la adolescencia contra los autoritarios padres, y se consideran vencidos cuando, al llegar la edad adulta, adoptan finalmente una vida gris y aburrida, que identifican con la de sus padres…
>
> El problema de la cultura japonesa, sin embargo, no es el autoritarismo craso. El padre es una persona que trata a sus hijos con un cariño y respeto que a casi todos los observadores occidentales les parece excepcional, a juzgar por la propia experiencia. Como el niño japonés da por supuestas ciertas formas de auténtica camaradería con su padre y está francamente orgulloso de él, un simple cambio de entonación en la voz del padre lleva al niño a cumplir sus deseos. Pero el padre no es ningún ordenancista para los hijos jóvenes, y la adolescencia no es ningún período de rebelión contra la autoridad paterna. Más bien es un período en el cual los niños se convierten en los representantes responsables y obedientes del mundo que los juzga (1974: 267-268).

Otro rasgo del carácter nacional japonés que favoreció la paz fue la *ética de alternativas.* Según Benedict, *las naciones con una ética más absolutista tienen que convencerse que están luchando a favor de ciertos principios, y cuando se rinden a los vencedores dicen: «la verdad se perdió cuando fuimos derrotados»* y entonces, o se esfuerzan para ganar otra vez, o aceptan su fracaso; pero los japoneses *no necesitan hacer ninguna de las dos cosas,* porque, por su ética de alternativas, *toda su educación los ha condicionado para posibles cambios de dirección* (1974: 271).

El libro sobre el Japón es un caso más del proyecto de Investigación de las Culturas Contemporáneas de la Universidad de Columbia, iniciado por Benedict poco después de estallar la segunda guerra mundial, cuya finalidad era reconstruir la personalidad cultural de las naciones. Así se estudió a Estados Unidos (Mead, 1942 y 1949; Gorer 1948), Rusia (Gorer 1948; Mead 1951); Alemania (Lowie 1954); Inglaterra (Gorer 1955), etc. Participaron también Rhoda Metraux, Jane Belo y Gregory Bateson. Tal proyecto representa un cambio notable de la metodología boasiana, que se centraba en el estudio directo de pequeñas

comunidades; ahora el objeto se agiganta por su tamaño y por su complejidad, y además muchas veces el investigador no puede estar presente en el campo por los conflictos bélicos, como ocurrió con Benedict respecto al Japón, o por la guerra fría. Por eso Margaret Mead y Rhoda Metraux publican *The Study of Culure at a Distance* (1953).

Al hacer la crítica final a los aportes de Benedict, comienzo con el benévolo juicio de conjunto de su amiga Margaret Mead en Sills (1968):

> La obra de Ruth Benedict constituyó un puente que unió la antropología con las humanidades, y esa fue su aportación más valiosa (Benedict 1948). Su inicial formación en literatura inglesa, los años dedicados a la poesía… y su apasionado interés por la relación existente entre creador y creación –ya fuera el creador el Hacedor de la tierra de un mito indio, la rebelde Mary Wollstonecraft o un poeta contemporáneo como Roberson Jeffers–, la predispusieron peculiarmente para ser el vínculo entre la joven ciencia de la antropología y las humanidades vivas. Patterns of Culture está escrito con tanta lucidez que constituye una introducción ideal a las ideas de la antropología, ya que, a diferencia de otras obras antropológicas a las que recurren los humanistas –por ejemplo, Golden Bough de James G. Frazer–, el libro de Benedict no se caracteriza sólo por su erudición, sino también por su riguroso, si bien implícito, método científico. El hondo impacto de la obra de Benedict en la antropología cultural se ha visto empañado con mezquinas controversias que se han centrado en puntos tan secundarios, por ejemplo, si cada rasgo cultural identificado encaja en una configuración; si el empleo de categorías tomadas de la psiquiatría era o no adecuado; si ella estaba o no influida por el pensamiento de ciertos filósofos. Pero su formulación de las relaciones entre los sistemas culturales y las variedades del temperamento humano continúan siendo el supuesto subyacente de todos los trabajos posteriores de cultura y personalidad (I: 737).

Mucho más crítico es Harris, aunque reconoce que Benedict fue *pionera en el campo de la cultura y personalidad y que tuvo el poco frecuente mérito de estimular por igual el interés de los profesionales y de los profanos. Gracias a su gran popularidad, es el libro que más vocaciones ha despertado para la antropología profesional* (1979: 351). Me limito a recoger las observaciones de Harris sobre la teoría y la etnografía de Benedict. Sobre la teoría afirma:

Por útil que su perspectiva configuracionista puede haberle parecido a Benedict como una vía para salirse del atolladero difusionista, lo cierto es que su contribución a la explicación de las diferencias y de las semejanzas culturales era minúscula (1979: 347). Y lo confirma, porque la misma Benedict reconoce que la polaridad apolíneo-dionisíaca no puede aplicarse sino a pocas culturas del mundo y porque existen tantas culturas desintegradas como integradas.

Hay autores, como Morris Opler en «Some Recently Developed Concepts Relating to Culture» en *Southwestern Journal of Anthropology* (1948: 4, 111s), que juzgan útil el concepto de integración, pero no en tomo a una configuraciración única, sino a varios temas, definidos como *un postulado o posición, declarada o implícita, que ordinariamente controla el comportamiento o estimula la actividad, y que es tácitamente aceptada o abiertamente promovida en una sociedad* (en Beals 1963: 233). Volviendo a las críticas de Harris, dice sobre la etnografía de Benedict:

> Hoy se acepta generalmente que Benedict sólo logró dar al esbozo que traza del modo de vida apolíneo su bella simetría omitiendo los datos no conformes o restándoles importancia. Por ejemplo, Li Anche (1937), uno de sus primeros comentadores, señaló que la forma en que Benedict pintaba a los zuñi, presuntamente retraídos y no competitivos, no reconocía adecuadamente los incidentes históricamente probados de luchas internas entre facciones: «No solamente existen las formas ordinarias de lucha por la supremacía individual, sino que además de vez en cuando esas luchas adoptan formas violentas» (1937: 69). Una de las escisiones más profundas entre los zuñi se produjo a lo largo de la divisoria entre los misioneros rivales; Li Anche escribe que «entre los elementos católicos y protestantes se desarrolló una lucha de enormes proporciones» (1979: 349-350).

3. Margaret Mead (1903-1978)

Antes de cumplir los setenta años, Mead publica un interesante libro de memorias, que tituló, con la esperanzada nostalgia de tantas memorias, *Blackberry Winter* (1972), metáfora que explica en una cita: *invierno de zarzamoras, tiempo en que la escarcha se deposita sobre los capullos; sin ellos los frutos no prosperarán. Es el precursor de una rica*

cosecha. El libro ha aparecido en español como *Experiencias personales y científicas de una antropóloga* (Buenos Aires, 1976, Paidós). No es un diario de campo en el sentido estricto; recurriré a él para ciertos pasajes de la biografía de Mead, para sus juicios sobre otros antropólogos a los que ella trató y para las críticas sobre sus propios libros. Antes de morir, Mead publicó, con el mismo sabor autobiográfico, *Cartas de una antropóloga* (1977) (Barcelona, 1983, Bruguera). Esta obra que recoge cartas a sus amigos en los seis períodos de trabajo de campo más convencional, que hizo entre 1925-1953, y cartas en el séptimo período, que califica de trabajo de campo en un mundo en proceso de cambio (1964-1975).

Mead nace en Filadelfia de una familia de profesores y es la mayor de cinco hermanos, detalle que se conoce, porque ella, según una vieja costumbre antropológica, publica su árbol genealógico en uno apéndice de sus *Memorias.* Pero ella sólo tuvo una hija de sus tres matrimonios, dos de ellos con conocidos antropólogos, Reo F. Fortune y Gregory Bateson.[2] En 1921 hacía sus estudios universitarios en psicología, cuando ella sintió que nacía su vocación antropológica para *trabajar en algo relevante* por insinuación de Boas y de Benedict, a la que le ligó una gran amistad. Mead lo cuenta en sus memorias:

> yo jugaba activamente con la idea de ingresar en la antropología, pero ya estaba embarcada en el trabajo de la licenciatura sobre psicología.

---

2 Reo Fortune (1903-) nace en Nueva Zelanda y estudia antropología en las Universidades de Cambridge y de Columbia, donde se doctora. Hace trabajo de campo con su esposa Margaret Mead en Nueva Guinea y también estudia los indios Omaha en Estados Unidos. Enseña en las universidades de Cantón, Ohio y Toronto y 4 desde 1948 en la de Cambridge. Sus principales obras son: *Mind in Sleep* (1927), *The Sorceres of Dobu* (1932), *Omaha Secret Societies (1932), Maus Religión* (1935), *Yao Society: A Study of a Group of Primitives in China* (1939) *y Arapesh* (1942) (Kuper 1973: 254-255). Gregory Bateson (1904-1980) nace en Inglaterra y estudia en la Universidad de Cambridge más biología que antropología, aunque se dedica a ésta en su largo trabajo de campo en Nueva Guinea y Bali (1927-1930), cuando se casa con Margaret Mead. Ha enseñado en las Universidades de Columbia y Harvard. Desde 1950 a 1963 estudia la esquizofrenia en el Veterans Administration Hospital de Palo Alto (California). Escribe *Naven. «Un ceremonial Iatmul»* (1936) (Madrid, 1990, Júcar), *Balinese Character. A Photographic Análisis* (1942) junto con Mead, *Communication: The Social Matrix of Psychiatria* (1951) y *Pasos hacia una ecología de la mente* (1971) (Buenos Aires, 1985, Lohlé) (Kuper 1973: 246-247).

> Un día mientras almorzaba con Ruth Benedict y conversaba sobre la posibilidad de seguir sociología con Ogburn o psicología, como era mi intención, ella me dijo:
> «El profesor Boas y yo no tenemos otra cosa que ofrecerte más que la oportunidad de trabajar en algo relevante». Esto me decidió. La antropología debía acometerse ya mismo. Otras cosas podían esperar… Al elegir la carrera de antropología también elegí una relación más estrecha con Ruth, amistad que duró hasta su muerte en 1948. Cuando yo estaba ausente ella se ocupaba de mis responsabilidades con otra gente; cuando ella se iba, yo hacía lo mismo. Leíamos y releíamos los trabajos de cada una, escribíamos poemas en contestación a poemas, compartíamos las esperanzas y preocupaciones por Boas, por Sapir, por la antropología y más tarde por el mundo. Cuando ella murió yo había leído todos sus escritos y ella todos los míos. Esto no me ha vuelto a suceder con nadie, ni antes, ni después (1977: 111-112).

Mead reconoce los influjos recibidos en su formación universitaria en Columbia y de otros antropólogos, como lo dice en el prólogo de su primera obra (1928):

> Debo expresar mi mayor agradecimiento por mí adiestramiento inicial y orientación en antropología al profesor Franz Boas y a la profesora Ruth Benedict. Por la consiguiente orientación en el campo de las ciencias sociales y particularmente en los problemas vinculados con la personalidad y la cultura, soy deudora de los profesores A. R. Radcliffe-Brown, William F. Ogburn, Edward Sapir, Lawrence K. Frank, John Dollard y Earl T. Engle (1967: 29).

Sus principales trabajos de campo son: Samoa (1925-1926), Manus en las Islas del Almirantazgo (1928-1929), Reserva de los Indios Omaha (verano de 1930), Nueva Guinea (1931-1933), regreso a Manus (1953). Desde 1926 fue miembro del Departamento de Antropología del Museo Americano de Historia Natural, cuyo director era Clark Wissler y desde 1954 fue profesora ajunta de antropología en la Universidad de Columbia hasta su jubilación.

Mead fue una antropóloga prolífica, que escribió a lo largo de casi medio siglo y convirtió varios libros suyos en *best seller,* cosa no frecuente en esta ciencia. Sus obras, traducidas casi todas al español, pueden dividirse en dos grupos. El primero es fruto de trabajos de campo en

zonas exóticas, cuya meta última era mejorar la vida americana, como lo confiesa en el prólogo de sus memorias:

He pasado gran parte de mi existencia estudiando la vida de otras gentes, de pueblos lejanos, para que los norteamericanos pudieran comprenderse mejor (1977: 15). A este grupo pertenecen sus cinco primeras obras. Las tres primeras, que son *Adolescencia y cultura en Samoa* (1928) (Buenos Aires, 1967, Paidós), *Crowing up in Guinea* (1930), traducida como *Educación y cultura* (Buenos Aires, 1962, Paidós) y *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas* (1935) (Buenos Aires, 1961, Paidós), tienen una unidad tan clara que Mead las reeditó juntas en 1939 con su prólogo y la introducción, «1925-1939. Para que una buena costumbre no corrompa el mundo", que han sido recogidos en la edición castellana de la primera obra.

Las otras dos obras son: una, *Balinese Character. A Photographic Análisis* (1942), cuyo coautor es Gregory Bateson, donde se emplea un método fotográfico, muy novedoso y aún poco usado, para analizar la educación familiar de los balineses, que, para Crawford,[3] es *un modelo de lo que se puede lograr pictográficamente en el estudio de la conducta humana, a pesar del carácter dudoso de sus interpretaciones y su falta de distinción en la presentación de los datos e interpretaciones* (1983: 11). Y la otra, el difundido libro *Macho y hembra* (1949) (Buenos Aires, 1972, Tiempo Nuevo), que, según Mead, está basado también en sus trabajos de campo de 1925 a 1939 y que retoma la estrategia central de casi todos

3 Joanne Crawford, «Antropología Psicológica. El estudio de la personalidad en la cultura» en *Cuadernos de Antropología.* Barcelona, 1983, Antrhopos, pp. 1-70. Es útil recordar el juicio que hace Mead en su memorias (1972) sobre esta nueva técnica: Habíamos pensado sacar 2. 000 fotos y terminamos con 25. 000. Eso significó que las notas tomadas por mí se multiplicaban por diez… Así tuvimos que esperar casi 25 años antes que nuestra investigación hiciese impacto en la disciplina antropológica. Todavía no se han registrado detalles de interacción humana que puedan compararse con los que Gregory realizó en Bali y luego en Iatmul. En 1971, cuando la Asociación Antropológica Americana celebró un simposio sobre los métodos modernos para usar y analizar cine y grabaciones, las películas de Gregory sobre padres e hijos balineses e iatmul se mostraron como ejemplo de lo que podía lograrse con la fotografía *(1977: 217).*

sus libros del primer grupo, la de estudiar y analizar a los primitivos para que los americanos resuelvan mejor sus problemas.

El segundo grupo de obras son la respuesta de una antropóloga ya consagrada a los problemas que, en la segunda mitad del siglo XX, se presentan a la antropología, cuando deja de ser una ciencia exótica y toma conciencia de que puede decir mucho a un mundo en cambio. De este grupo son: *Soviet Actitude toward Authority* (1951), que es uno de los estudios sobre países en conflicto y cuyo paradigma metodológico, *The Study of Culture at Distance* (1953), fue escrito por la misma Mead y Roda Metraux. También, dos obras de historia antropológica: *An Anthropologist at Work. Writings of Ruth Benedict* (1959) y *The Golden Age of American Anthropology* (1960). Esta obra es una antología de textos, editados por Mead y por Ruth Bunzel, que ofrece, en sus seis partes, un panorama de la antropología norteamericana, que incluye a los exploradores y los misioneros jesuitas (Jean Le Jeune, Jacques Marquette y Maturin Le Petit) de la colonia, a muchos cronistas de México, a los antropólogos clásicos de la Escuela de Boas (1900-1920) y a sus nuevos enfoques.

Forman también este grupo otras seis obras: *Cooperation and Competition among Primitive Peoples* (1961), *Continuities in Evolution Cultural* (1964), que aborda el tema replanteado de la evolución, *La antropología, la ciencia del hombre* (1965) (Buenos Aires, 1971, Siglo XX), *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional* (1970) (Barcelona, 1977, Gedisa), *La antropología y el mundo contemporáneo* (Buenos Aires, 1971, Siglo XX) y *La fe en el siglo XX (1972)* (Buenos Aires, 1975, Emecé). Varias de ellas son antologías de artículos que Mead escribió en distintas revistas sobre los más variados temas. Es indudable que las obras del segundo grupo representan el pensamiento más maduro y valioso de Mead, pero son las obras del primer grupo las más originales y las que le dieron un temprano lugar en la historia de la antropología, a pesar de los errores de muchas conclusiones por la débil etnografía. Por eso, en los aportes, me limito a ellas, expendiendo primero el estudio de la adolescencia y luego el de la educación y el sexo. Pero debo recordar que en 1939 Mead publicó sus tres primeros libros en un volumen, como lo dice en el citado prólogo:

> Me parece razonable reunir estos tres libros en un solo volumen, ya que están constituidos por una serie de estudios realizados desde 1925 hasta 1939, acerca de algunos pueblos primitivos de los Mares del Sur, y además expresan un punto de vista único aunque progresivo, y son resultado de un común método de enfoque (1967: 7).[4]

3.1. Adolescencia y cultura en Samoa

La primera sociedad que Mead estudia es la samoana, Por sus memorias (1972) y sus cartas (1977) se conocen los detalles del trabajo de campo, que Mead inicia cuando tiene 23 años. En primer lugar, la elección del tema, que era averiguar si la tensión emocional y otros rasgos propios de la adolescencia en la sociedad moderna se daban también en

---

4 *En la citada introducción, Mead insiste en ese* punto de vista único aunque progresivo. *En efecto, ella parte de que* las preguntas que los investigadores y el lector culto formulan sobre los pueblos primitivos han cambiado radicalmente en los últimos quince años… Cuando se escribió *Adolescencia y cultura en Samoa,* las preguntas eran: «¿Qué es la naturaleza humana?¿Hasta qué punto es flexible? ¿Qué es lo que podemos aprender sobre sus límites y su potencialidad estudiando sociedades tan diferentes y más simples que las nuestras?» *(1967: 10). Cuando Mead escribe Crowing up in Guinea,* debió considerarse un nuevo problema. Bajo la influencia del movimiento de la educación progresiva y una interpretación ligera y parcial de la primera floración feliz en los experimentos educativos rusos, pedagogos y filósofos decían: «Si el niño es maleable, si le adiestra de manera suficientemente distinta de aquella en que lo fueron sus infortunados padres, inmediatamente obtendré una generación que edificará un mundo nuevo». Aquí nuestra premisa -la flexibilidad de la naturaleza humana- ya se había orientado a señalar una filosofía social de cambios culturales *(1967: 12). Y cuando escribía Sexo y temperamento, encontró* muchos materiales sobre las diferentes maneras de estructurar nuestras perspectivas acerca de las formas culturales que debe asumir la naturaleza humana afín de que el proceso de desarrollo y la vida misma resulten un éxito o un fracaso (1967: 18).
Memorias: En realidad, *no había fórmulas* en nuestra formación, Aprendíamos a buscar algo. Años más tarde, en su primer viaje a la isla Manam, Camilla Wedgwood explicitó esta actitud en una carta que decía: «Sólo Dios y Malinowski saben quién es el hermano de la madre de alguien». También Lowie ejemplificaba las diferencias llamativas entre sus métodos de investigación y los míos cuando preguntaba: ¿Cómo podemos saber quién es el hermano de la madre de una persona si nadie nos lo dice? *(1972: 136).*

la primitiva. Este tema se lo sugirió Boas, como lo recuerda Mead en sus memorias, reproduciendo una carta de su maestro:

> Un punto que me interesa sobremanera es cómo las jóvenes reaccionan frente a las restricciones de las costumbres. Entre otros, encontramos con frecuencia un período durante la adolescencia en que un fuerte espíritu de rebeldía se puede expresar en malhumores y explosiones repentinas. En otros individuos hay una sumisión débil que está acompañada, sin embargo, de una rebelión reprimida que puede manifestarse de distintas maneras; tal vez como deseo de soledad, que en realidad es expresión del deseo de libertad, o bien en la participación forzada de actividades sociales a fin de amordazar los problemas mentales. No tengo muy claro hasta qué punto en (1928), Mead sistematiza las técnicas empleadas. Primera: hay que incluir descripciones de costumbres que han decaído parcialmente bajo la acción de la propaganda occidental… porque constituyen gran parte de la estructura mental de los padres, aunque ya no reciben expresión concreta en la vida cultural de la joven (1976: 268). Segunda: hay que optar por lo cualitativo sobre lo cuantitativo; por eso ella: prefirió trabajar en una pequeña localidad sobre un grupo que totalizaba sólo seiscientas personas, y pasó seis meses acumulando un conocimiento íntimo y detallado de todas las adolescentes de esta comunidad. Como sólo había sesenta y ocho muchachas de nueve a veinte años, los juicios cuantitativos resultaban prácticamente no válidos por razones obvias: el error probable para este grupo demasiado grande; los grupos de edad son demasiado pequeños, etc. El único punto en que los juicios cuantitativos pueden tener cierta legalidad, es el que respecta a la variabilidad dentro del grupo, ya que cuanto menor es la misma en un caso dado, mayor es la validez general de los resultados (1976: 269).

Tercera; tal opción por lo cualitativo se debe también al tema de investigación, porque no es fácil que los informantes hablen sobre el sexo; por eso Mead dice que siguió la metodología del psiquiatra de usar los casos como ilustración más que como prueba (1976: 269), en la línea de lo que sostenía Kroeber sobre la historia. Cuarta: como el trabajo de campo fue corto, Mead usa un método, no evolutivo, sino *transversal, y* así no estudia cómo cambian las mismas personas, sino cómo cambian personas de edades distintas

> la sociedad primitiva pueden ocurrir condiciones similares y en qué medida el deseo de independencia se debe simplemente a nuestras condiciones modernas y a un individualismo fuertemente desarrollado.
> Otro punto que me interesa es la excesiva timidez de las jóvenes en las sociedades primitivas. No sé sí la encontrarás allá. Es característica de las jóvenes indígenas en la mayoría de las tribus y a menudo no sólo afecta a las relaciones con los demás, sino también en el círculo más íntimo de la familia. Con frecuencia tienen miedo de hablar y son muy respetuosas frente a la gente mayor. Otro punto interesante es el de los enamoramientos de las jóvenes. Para las mayores podrías tomar en especial consideración la aparición del amor romántico. Según he podido observar, nunca está del todo ausente y, por supuesto, aparece con más intensidad cuando los padres o la sociedad les imponen matrimonios que las jóvenes no desean (1976: 134).

En segundo lugar, el grupo de estudio. Boas prefería alguna tribu india norteamericana y Mead deseaba ir a los Mares del Sur. Boas aducía que un antropólogo había sido asesinado en Filipinas y que otros habían muerto de enfermedades tropicales, pero Mead seguía pensando en Oceanía y convenció primero a su familia, que prometió pagar los gastos si ella era designada por el Consejo Nacional de Investigación, y luego a Boas, quien la recomendó al Consejo y le aconsejó que estudiara una isla donde tocara un barco occidental, al menos cada tres meses. Así Mead eligió Samoa. Aunque haya motivos extraacadémicos en la elección, Samoa era una sociedad donde las jóvenes recibían una educación distinta de Estados Unidos y así podía estudiarse el problema.

En tercer lugar, las técnicas de trabajo de campo. Mead aplicó el método de la Escuela Boasiana, similar al que había «inventado» Malinowski en los Mares del Sur: aprendizaje de la lengua, cercanía cordial, observación participante, etc.[5] En el apéndice II de su obra en un momento dado, suponiendo que ellas tendrán una evolución similar (1976: 270). Quinta: se estudió el *sustrato cultural* samoano por su influjo sobre la adolescencia, para lo cual Mead recurrió a los adultos y utilizó casi siempre la lengua nativa.

---

5 *Sin embargo, parece que los métodos de la Escuela de Boas no estaban tan sistematizados como los de Malinowski.*

Sexta: la investigación directa con las adolescentes se hizo con técnicas convergentes: observación de la vida cotidiana, aplicación de *test* de inteligencia práctica *(nombres de colores, memoria de repetición, opuesto, sustitución, planear una busca e interpretación de grabado)* para medir la variabilidad del grupo que resultó muy pequeña, empleo de cuestionarios no de modo sistemático sino con preguntas ocasionales, investigación, como grupo de referencia, de las adolescentes de un internado protestante, etc. (1976: 272-274). Quiero recoger aquí la opinión de Mead sobre la mujer como investigadora, cuando reflexiona en sus *Memorias* sobre los pros y contras de la educación mixta:

> No quería tener malas notas para atraer a los muchachos, pero tampoco quería que me odiaran por hacer un buen trabajo. Parecía mucho más fácil ir a un colegio de mujeres donde se podía estudiar con la intensidad que se quisiese. Supongo que esta preferencia ya preconizaba mi elección de la antropología. No quería competir con hombres en un área masculina. Hay dos tipos de investigación de campo en que las mujeres son mejores que los hombres. Uno es el trabajo con mujeres y con niños en situaciones en que los investigadores masculinos pueden ser blancos de sospechas y resentimientos por parte de los hombres de una sociedad. El otro es trabajar tanto con hombres como con mujeres en la edad madura. Una mujer en el período posterior a la menopausia tiene una jerarquía muy alta que le permitirá lograr mayor comprensión de las distintas partes de una cultura, especialmente donde las mujeres que están más allá de la edad reproductiva se libran de las restricciones y tabúes impuestos a las mujeres más jóvenes. La primera selección sólo puede efectivizarse cuando la cultura es estudiada por una pareja[6] o por un equipo. Si una mujer se clasifica explícitamente entre tas mujeres excluidas y los niños no iniciados, no tiene acceso al resto de la cultura. El segundo papel es muy práctico para una mujer mayor que quiera trabajar en culturas ya exploradas por parejas de hombres y mujeres (1976: 99).

En los nueve primeros capítulos del libro Mead describe un día típico en Samoa, la educación y el comportamiento de las adolescentes

6 *Mead fue ejemplo de trabajos de campo en pareja en el sentido más literal del término. La investigación de Manus la hizo con Reo Fortune, su segundo esposo, y la de Bali con Gregory Bateson, su tercer esposo.*

a lo largo de su evolución física y psicológica, llegando a la siguiente conclusión:

> Con la excepción de los pocos casos que se expondrán en el próximo capítulo, la adolescencia no representaba un período de crisis o de tensión, sino, por el contrario, el desenvolvimiento armónico de un conjunto de intereses y actividades que maduraban lentamente. El espíritu de las jóvenes no quedaba perplejo ante ningún conflicto, no era atormentado por interrogante filosófico alguno, ni acosado por remotas ambiciones. Vivir como una muchacha con muchos amantes durante el mayor tiempo posible, casarse luego en la propia aldea cerca de los parientes y tener muchos hijos, tales eran las ambiciones comunes y satisfactorias (1967: 174-175).

Como ya se dijo, Mead en esta obra, como en las demás del primer grupo señalado, quería sacar una lección para la vida americana, desde una postura de relativismo cultural. En efecto, en el capítulo 12, *Nuestros problemas educativos considerados a la luz de la experiencia samoana,* compara los métodos y frutos de ambos sistemas educativos, y en el 13, *Educación para la elección,* presenta su propuesta, partiendo de una pregunta:

> Hemos comparado punto por punto nuestra civilización y la de Samoa, que es más sencilla, a fin de arrojar luz sobre nuestros métodos de educación. Sí ahora dejamos el cuadro samoano y separamos sólo la lección principal que aprendimos allí, es decir que la adolescencia no es necesariamente un período de tensión y conmoción, sino que las condiciones culturales la hacen así, ¿podremos extraer conclusiones que resulten fructíferas para la instrucción de nuestros adolescentes? (1967: 241).

A lo largo del capítulo desarrolla esta propuesta *y* argumenta que si *Samoa no conoce sino una sola forma de vida y la enseña a los niños. Nosotros, que poseemos el conocimiento de muchas formas, ¿dejaremos a nuestros niños la libertad de elección?* (1967: 253), frase con la que termina el libro. Así su tesis es una educación para la libertad de elección, sin imponer ninguna norma de vida, pues el que haya normas diferentes *brinda una posibilidad de adaptación satisfactoria a individuos de tipo temperamental muy distinto, de capacidades diferentes e intereses diversos* (1967: 253). Aunque luego enjuiciaré esta conclusión, la seriedad etnográfica del libro y el subyacente relativismo cultural, adelantó dos observaciones. Una es que esta postura tan liberal, pragmática y propia

de la cultura de Estados Unidos, no parece tener en cuenta la dificultad de crear las condiciones para una elección realmente libre, por estar el ser humano tan condicionado desde el vientre materno y por encerrar muchos planteamientos de problemas su propia solución. La otra es que el fondo humano común subsiste en las experiencias culturales y no parece permitir la maleabilidad total de éstas, como se verá al exponer la obra de Geza Roheim.

3.2. Influjo de la cultura en la educación y el sexo

Mead aborda el tema educativo en *Crowing up in Guinea.* En la primera parte del libro estudia el desarrollo de la educación –y cultura en la sociedad Manus, y en la otra reflexiona sobre los problemas educacionales actuales a la luz de la misma. Manus es un pueblo que vive en las Islas del Almirantazgo al norte de Nueva Guinea, donde Mead hizo un trabajo de campo de sólo seis meses. La elección de aquel lugar de investigación tenía dos ventajas. Una, que era una cultura casi intacta, pues no había sido evangelizada por misioneros, ni había perdido sus tierras en la conquista europea, aunque tenía relaciones laborales con la población blanca. Y la otra, que era una cultura poco compleja, lo que permitía al estudioso dominar en pocos meses la mayor parte de su tradición y sacar luego las anheladas reflexiones para Estados Unidos;

> Desde esa ventajosa posición que otorga el complejo conocimiento del fondo cultural, es posible estudiar el proceso educativo *y* sugerir soluciones a problemas educacionales que jamás estaríamos dispuestos a estudiar experimentando en nuestros propios hijos. Los manus han realizado la experiencia para nosotros; sólo debemos formular la conclusión que de ella se desprende (1962: 11).

Aunque no puedo exponer la etnografía de Mead, recojo algunas reflexiones de su introducción. En primer lugar, el éxito de los manus en inculcar en los niños el respeto a la propiedad, la adaptación física al medio ambiente difícil y una disciplina que evita dos cosas extremas: la sobreprotección del niño y su exposición al riesgo de aprender a «nadar o hundirse». En segundo lugar, el fracaso de los manus en otras formas de disciplina, pues *se permite a los niños dar rienda suelta a sus emociones; se les acostumbra a no frenar su lengua ni su mal genio. No se les*

enseña a respetar a sus padres, ni a sentir orgullo de una tradición (1962: 12). Por este contraste entre éxito y fracaso, es claro que Mead se apoya, no en el mito de la Ilustración del buen salvaje primitivo, sino en su mito de que la vida primitiva es un laboratorio para la moderna según el relativismo cultural. Es útil al respecto recordar un dato de Mead: la inversión del papel de los padres entre los manus y los occidentales, que, por una parte, soluciona un problema señalado por la psiquiatría occidental y, por otra, confirma el relativismo cultural. En efecto, en Manus el padre cumple:

> el papel principal, como guardián solícito e indulgente, mientras que la madre ocupa un lugar secundario en el afecto del niño. Acostumbrados al tipo de familia en la cual el padre hace de rudo y distante dictador, en tanto que la madre es protectora y defensora del niño, es sorprendente para nosotros encontrar una sociedad donde el padre y la madre han cambiado los papeles. Los psiquiatras han destacado las dificultades que se ofrecen al desarrollo de un niño varón en un hogar donde el padre hace de patriarca y la madre de «madonna». Manus ilustra el papel creador que un padre tierno y amoroso puede desempeñar en la formación de la personalidad de su hijo. Esa experiencia sugiere que la solución del complejo familiar puede hallarse, no ya en el hecho que los padres dejen de cumplir misión alguna en la educación de los hijos, sino en que intercambien sus respectivos papeles (1962: 13).

Es interesante que Mead halla en Manus una ética religiosa puritana, que, por una parte, refuta, una vez más, la vieja tesis de ciertos evolucionistas sobre la carencia de ética de las religiones primitivas, y, por otra, la acerca a la ética protestante norteamericana:

> Su religión es de naturaleza genuinamente ética. Representa un culto espiritualista de los antepasados últimamente fallecidos, quienes vigilan celosamente la vida sexual y económica de los descendientes, bendiciendo a aquellos que se abstienen de pecar *y* trabajan por enriquecerse, y castigan con enfermedades y desgracias a quienes violan el código sexual y a quienes no invierten con prudencia el capital de la familia. El ideal de los manus es similar por muchos conceptos a nuestro histórico ideal puritano, cuyos preceptos exigen del individuo laboriosidad, prudencia, frugalidad y abstinencia de los placeres mundanos, bajo la promesa de que Dios recompensará al hombre virtuoso (1962: 14).

Pasando ya a *Sexo y temperamento* (1935), Mead estudia en dicha obra tres tribus del noreste de Nueva Guinea, situadas en un área de unos 150 kilómetros cuadrados, pero que tenían un modo de ser muy distinto. La obra tiene tres partes que tratan de tres tribus: los Arapaesh de las montañas, los Mundugumor, habitantes del río, y los Tchambuli, habitantes de las márgenes del lago, respectivamente, y unas conclusiones. Mead cierra su introducción con un buen resumen del problema:

> Me impuse como problema el estudio del condicionamiento de las personalidades sociales de los dos sexos, con la esperanza que esta investigación atrojara alguna luz sobre las diferencias entre los mismos. Yo compartía la creencia general en nuestra sociedad que había un temperamento natural correspondiente a cada sexo, que podía, en casos extremos, deformarse o alejarse de su expresión normal. No sospechaba que los temperamentos que consideramos innatos en un sexo, podrían ser, en cambio, meras variaciones del temperamento humano, a las cuales pueden aproximarse por su educación, con más o menos éxito según el individuo, los miembros de uno o de los dos sexos (1961: 17).

Tampoco ahora voy a detenerme mucho en la información etnográfica, sino subrayar los datos mínimos que expliquen las conclusiones de Mead. Según ésta, los Arapesh tienen un modo de ser pacífico, cooperativo y sensible y un temperamento que para la cultura occidental sería un tanto femenino; en efecto, ellos juzgan a varones y mujeres *como seres gentiles por naturaleza, sensibles y cooperativos, capaces y deseosos de subordinar sus intereses a las necesidades de los más jóvenes o de los más débiles y derivar de ello sus mayores satisfacciones. Se deleitan con la función que nosotros consideramos especialmente maternal* (1961: 108).

Por su parte, entre los Mundugumor, que habían dejado el canibalismo y la caza de cabezas y que eran polígamos, lo que exigía cambiar esposas por hermanas o conquistarlas, los varones llevaban el peso de la vida ritual y las mujeres, de la económica (pesca, recolección…); pero unos y otras tenían rasgos que para la cultura occidental serían masculinos; según Mead, *el ideal de carácter es idéntico para los dos sexos* y *se espera que tanto los hombres como las mujeres sean violentos, con espíritu de competencia, agresivos en sus relaciones sexuales, celosos y dispuestos a vengar un insulto, deseosos de ostentación en sus acciones o luchas* (1961: 175).

Finalmente, entre los Tchambuli la personalidad de ambos sexos es muy distinta y hay una inversión de lo que ocurre en la cultura occidental, pues, aunque *los hombres, teórica y legalmente son dominantes, pero de hecho juegan un papel emocionalmente subalterno, pues dependen de la seguridad que les dan las mujeres, y aun en la actividad sexual esperan las indicaciones de éstas* (1961: 207). Como tesis del libro recojo el resumen de Mead en la citada introducción de 1939:

> Un estudio de la tificación de la personalidad de estas tres culturas primitivas, muestra que es posible que una cultura anule las diferencias de su ambiente físico, y aprender a detenerse y modelar cada sexo en un solo sentido. Y los tchambuli hasta han invertido totalmente nuestras ideas acerca del rol de los sexos, intentando hacer de las mujeres los miembros de la sociedad a quienes corresponde el ser competentes, económicamente responsables y dotados de iniciativa, y de los hombres, los elementos sumisos y dóciles. Estos hallazgos atestiguan nuevamente el dominio de las formas culturales sobre las «características innatas» (1967: 20-21).

Paso a referirme a *Macho y hembra* (1949), obra que publica Mead diez años después del volumen de las tres primeras. Aunque la estructura de aquélla es similar al de éstas, pues se plantea un tema –en este caso los papeles del varón y de la mujer– en sociedades primitivas y luego se aplica a Estados Unidos, la aplicación ahora no tiene sabor de simple comercial, sino que es una análisis de los roles sexuales en Norteamérica a lo largo de siete de los dieciocho capítulos de la obra. Para analizar el problema en el mundo primitivo, Mead usa material no sólo de sus cinco sociedades ya estudiadas, sino también de los iatmules de Nueva Guinea y de los balineses. La obra comienza con esta pregunta: *¿Cómo deben pensar los hombres y mujeres de su masculinidad y feminidad en este siglo XX, en que tantas de nuestras viejas ideas deben renovarse? (1972: 13)*. Pero, Mead, que es sin duda una de las grandes iniciadoras de los estudios de género, que tanto desarrollo tienen en la actualidad, se hace la pregunta para conocer no sólo las limitaciones, sino también las, potencialidades de ambos sexos. Por eso, escribe:

> Si sólo preguntamos cuáles son las limitaciones impuestas por el sexo, las condiciones inevitables, los inevitables precios a pagar, entonces invocamos y reforzamos el conflicto, la tradicional y falsa dicotomía en-

> tre lo alto y lo bajo, lo animal y lo espiritual, el cuerpo y el espíritu… Debemos preguntarnos también: ¿cuáles son las potencialidades de las diferencias sexuales: si los hombres, sólo porque son hombres, hallan más difícil que las mujeres olvidar las inmediatas urgencias del sexo, cuáles son las compensaciones de este más urgente recordar? Sí los niños tienen que afrontar y asimilar el temprano impacto de saber que nunca podrán crear un bebé con esa seguridad e incontrovertibilidad que constituye el derecho de nacimiento de una mujer, ¿cómo tal hecho logra hacerlos más creativamente ambiciosos, y al mismo tiempo más dependientes del logro? Si a cada paso preguntamos consciente y articuladamente: ¿cuáles son las limitaciones y cuáles las potencialidades, los límites inferiores y los posibles límites superiores, del hecho de que hay dos sexos, y de las diferencias entre ellos?, entonces no sólo podemos hallar respuestas… en nuestro presente mundo en transición; haremos más. Contribuiremos a difundir la creencia de que en cada pregunta que implique a seres humanos debemos preocupamos no solo por las limitaciones, y no sólo por las aspiraciones y potencialidades, sino por ambas cosas (1972: 27-28).

Concluyo la presentación de Mead con una crítica sobre los aportes expuestos, que son sólo una parte y no la más feliz de su contribución a la antropología. En mi opinión, Mead, que fue muy leída por los no antropólogos, tiene el mérito de pensar que la antropología sirve, no sólo para analizar las culturas tradicionales, sino también las modernas, aunque quizás abusó del recurso de usar al *primitivo* como laboratorio del *hombre moderno.* Pero tiene dos puntos discutibles: una, su etnografía apresurada y un tanto subjetiva, que no llega a describir objetivamente las culturas que estudió, y otra, su conclusión de que la conducta se debía sólo al proceso de modelación cultural, metiendo al estudio del hombre en el callejón sin salida del relativismo cultural sin tener en cuenta todas las implicaciones filosóficas.

Pero quiero añadir el juicio crítico de dos autores. Harris (1968), aunque parte de un juicio positivo de Mead, pues sería muy injusto *con una de las personalidades más brillantes y creativas que tiene la antropología el sugerir que Mead no baya prestado suficiente atención a los especiales problemas metodológicos vinculados a su perspectiva psicocultural (1978: 355),* le hace tres críticas importantes. En primer lugar, sus generaliza-

ciones etnográficas muy discutibles, como la que se vio de las samoanas que pasan su adolescencia sin mayores conflictos:

> Por tratarse de una generalización que depende tan absolutamente de lo que pasa «dentro de la cabeza de las gentes», hay que decir que el grado de convicción sugerido por el estilo en que escribe Mead resulta exasperante. Cierto, Mead se ocupa de varios casos de muchachas «conflictivas». Mas las trata como desviaciones anómalas que no hacen precisa ninguna modificación de su tesis principal. No abre ni deja ninguna posibilidad de poner en conexión su descripción de esa entrada en la madurez serena e incluso apática, con un corpus de hipótesis interrelacionadas y verificables de alcance intercultural y causal. De otras sociedades oceánicas hay algunas evidencias que, por lo menos, sugieren que Mead exageró sus hallazgos samoanos. Como Barnouw señala, los estudios de Gladwin en Sarason y Spiro en Truk y en Ifaluk indican que ni la libertad sexual prematrimonial ni una vida aparentemente plácida y libre de cuidados garantizan que no se den profundas frustraciones íntimas y graves ansiedades (1978: 354-355).

En segundo lugar, el presupuesto epistemológico de Mead, que no se basa en la estadística, sino en el estudio de casos, con los que, como ya se vio, no se prueba lo que se dice, sino sólo se ilustra. Tal falta de prueba no se salva con el recurso a un masivo material fotográfico, como en Bali. Para Harris, aunque las fotos *tienen un extraordinario valor como ilustraciones… por lo que hace a su valor como demostraciones, no puede decirse que sean mucho menos subjetivas que un informe verbal directo* (1978: 361), observación que debe tenerse en cuenta hoy para valorar rectamente la antropología visual, de la que Mead, junto con Bateson, fue una precursora. Más aún, para Harris este discutible método de casos cuestiona también los ambiciosos proyectos psicoculturales sobre el carácter nacional que emprendió Mead sobre Rusia e Inglaterra, *ninguno de los cuales resulta mucho más convincente que sus análisis de la adolescencia samoana* (1978: 362). Y en tercer lugar, el modo como recogió la información Mead. Harris se refiere, no sin ironía, a las descripciones que hizo Mead de sus informantes en Manus: Lita, *lista y expeditiva;* Sona, *soberbia en sus modales, arbitraria, tiránica e insolente,* Manita, *altiva y agresiva;* Ana, *apacible y tranquila;* Lola, *pendenciera, insubordinada e impertinente;* Sami, *dulce y gentil, con una cierta corriente*

subterránea de resentimiento. Y luego señala como problemas la excesiva juventud de Mead, su escaso conocimiento de la lengua y su desconocimiento del significado de los gestos:

> Hay que señalar que a las dificultades que encontraríamos para aceptar que tales viñetas puedan considerarse como afirmaciones verificables, incluso si se hicieran dentro de nuestro contexto cultural usual, hay que observar nuevos problemas adicionales: primero, el que Mead tuviera sólo veintitrés años cuando partió para Samoa; segundo, que sus impresiones sobre esas diferencias de personalidad tuvo que formarse a través de una segunda lengua imperfectamente aprendida, con el consiguiente efecto distorsionador, y tercero, que no pueda asumirse a priori que los gestos, la expresión facial, las modalidades de comportamiento que en la cultura occidental van más o menos asociadas a ciertos rasgos de personalidad, en Oceanía correspondan de análogo modo (1978: 356-357).

El otro juicio es del antropólogo Derek Freeman. Este publicó *Margaret Mead and Samoa. The Making and Unmaking of an Athropological Myth* (1983, Harvard University Press), donde dice que ella *se equivocó al describir la índole de la adolescencia en Samoa y también en otros aspectos cruciales de la vida samoana. Siendo así, la afirmación… según la cual hay un absoluto predominio de la cultura sobre la biología, es claramente inválida.* Tal cita está tomada de un comentario al libro por Rensberger en la revista norteamericana *Science 83.*[7] Este señala las diferencias entre Mead y Freeman, quien:

> llegó a Samoa en 1940, 15 años después de la partida de Mead. Durante los 40 años siguientes, el estudió esporádicamente a los samoanos y su forma de vida, y pasó con ellos seis años en total. Llegó a dominar el idioma, fue adoptado por una familia samoana y se convirtió en jefe con derecho a participar en los más elevados concilios de la aldea. Desde antes de escribir su nuevo libro, Freeman estaba considerado como la máxima autoridad mundial en cultura samoana.
>
> El declara que pronto se percató que la Samoa que vio difería radicalmente de la que Mead describió en sus escritos. Conoció a varios samoa-

7 Boyce Rensberger, director de *Science 83,* revista publicada por la Asociación Norteamericana para el Progreso de la Ciencia. El artículo «Cultura/Genes: el debate continuo» fue republicado en la revista *Facetas,* Washington, 1984, nº 63, 1.

> nos instruidos que concordaban con él al respecto. «Muchos de ellos –consigna Freeman– me rogaron que, como antropólogo, rectificara la errónea descripción que ella había hecho del carácter samoano». Sin embargo, no fue sino hasta 1966 cuando él inició la revaloración formal de Coming of Age. Donde Mead vio una adolescencia fácil y tranquila, Freeman observó adolescentes tan rebeldes y problemáticos como los del mundo industrializado. Donde Mead encontró una libertad sexual que eliminaba todos los males, desde la impotencia y la frigidez hasta el rapto, Freeman vio una actitud puritana hacia el sexo, e incluso un culto a la virginidad, en una sociedad donde el rapto es doblemente frecuente que en Estados Unidos. Los datos de Freeman se refieren a una época más moderna, pero él considera que si Mead estaba interesada en el índice de los raptos en Samoa, no debió prescindir de los informes periódicos del Samoan Times sobre casos de rapto en 1925 y 1926, época en que ella estuvo allá (1984: 34).

Rensberger recuerda que Freeman habló personalmente con Mead de sus hallazgos sobre la actitud puritana de las jóvenes samoanas, a lo que Mead le respondió que ella había estudiado el este de Samoa que quizás vivía cierto relajamiento sexual. Por eso, Freeman no quiso publicar su obra hasta encontrar datos contra aquella respuesta. Según Rensberger, Freeman contaba:

> con datos sobre el oeste de Samoa, pero no tuvo acceso a los archivos oficiales del este samoano correspondientes a los años veinte –en aquel tiempo administrado por Estados Unidos sino hasta octubre de 1981, casi dos años después de la muerte de Mead. «Al mes siguiente envié el manuscrito al editor», comenta Freeman.
>
> El no acusa a Mead de fraude; achaca sus conclusiones erróneas a la juventud e inexperiencia de ésta, así como a su fe preexistente en el determinismo cultural de Boas. Freeman piensa que las muchachas a las que Mead entrevistó –única fuente informativa de ésta– le dijeron a la joven visitante lo que les pareció que ella deseaba escuchara 1984: 35.

4. Geza Roheim (1891-1953)

Este antropólogo y psicoanalista nace en Budapest en el seno de una familia de comerciantes acaudalados. Muestra una precoz inclinación por el estudio de los mitos y las leyendas del folklore húngaro y a

los 18 años escribe el ensayo «Dragones y matadores de dragones», donde muchos ven el germen de algunas de sus ideas psicológicas y culturales. Comienza su carrera en la Universidad de Budapest, pero el deseo de mejorar su formación etnográfica le lleva primero a la de Leipzig y luego a la de Berlín, donde se doctora. Aquí recibe un influjo que va a marcar su vida académica y profesional: conoce las obras de Freud y su interpretación psicoanalítica de la cultura, que éste expone en *Totem y tabú* (1913). Vuelto a su patria en 1919, trabaja en el Museo Nacional Húngaro y enseña en la Universidad de Budapest, al mismo tiempo que se sicoanaliza con Sándor Ferenczi.

En su ensayo «Psicoanálisis y antropología»,[8] Roheim se refiere a la nueva rama que brotó en la antropología por el influjo de Freud, diciendo que *queda en pie el hecho de que* ***Totem y tabú*** *es el libro que creó la antropología psicoanalítica,* pues en él se estableció para *siempre la posición central del complejo de Edipo para entender la sociedad humana, por no mencionar otros puntos «. menores», como los papeles de la ambivalencia, la magia, la proyección y el origen de los espíritus* (1973: 118). Luego Roheim recoge distintas reacciones de los científicos sociales sobre dicha obra y añade:

> Los antropólogos rechazaron con rapidez y aceptaron con lentitud las opiniones de esta nueva psicología. Yo fui el único antropólogo, hasta donde estoy enterado, que aceptó el psicoanálisis sin reservas. Los primeros ensayos sobre el tema fueron publicados en húngaro en Ethnographia. En 1914 interpreté ciertas creencias ugro-finlandesas sobre el oso y los gemelos basándome en el complejo de Edipo. Es bastante interesante el hecho de que en una serie de ensayos sobre «Psicoanálisis y antropología», publicada en este primer período, encuentro ahora las primeras indicaciones de lo que más tarde se convirtió en la teoría ontogenética de la cultura (1973: 120).

En 1921 publica un trabajo, por el que recibe el premio de Freud de psicoanálisis aplicado, obra que amplía en *Australian Totemism. A Psychoanalitic Study in Anthropology* (1925). Alentado por Freud y ayudado por la discípula de éste, la Princesa María Bonaparte, emprende

8 Publicado en *Psicoanálisis y ciencias sociales* (1962), con una selección y prólogo de Hendrik M. Ruitenbeek, México, 1973, Fondo de Cultura Económica, pp. 114-147.

varios trabajos de campo como antropólogo-psicoanalista en pueblos primitivos para confirmar las teorías freudianas. Así en 1928 estudia varias tribus de la Australia Central, luego durante nueve meses Sipupu en la Isla Normanby del Archipiélago de Entrecasteaux, por ser una cultura matrilineal como la Trobriand de Malinowski, para cotejar los hallazgos de éste, y más tarde otras tribus del sur de Estados Unidos. Roheim considera dicho trabajo de campo, como se muestra en la larga cita que transcribo de dicho ensayo, una nueva etapa del desarrollo de la antropología psicoanalítica, que desemboca, por una parte, en la teoría de la personalidad básica de Kardiner y Unión y, por otra, en su teoría ontogenética de la cultura, que se sustenta en una interpretación freudiana de los sueños de los primitivos y en las ideas universales de Bastían:

> El siguiente paso adelante en la evolución de la relación entre antropología y psicoanálisis fue mi propio trabajo de campo.
>
> Empecé a comprender los lincamientos de lo que ahora se ha convertido en la teoría de la personalidad básica (Kardiner, Linton, etc.) haciendo trabajo de campo. Había analizado sueños en que los que la alknarintja (mujer que aparta la vista) se revelaba como una madre; tenía dibujos de sueños de niños que mostraban que soñaban con demonios fálicos femeninos. Yo sabía que, según la interpretación «oficial» de los sueños, se suponía que el hombre soñaba que la alknarintja tenía relaciones sexuales con él sentándose en su pene y, por último, una mujer ngatatara me dijo que las mujeres habitualmente dormían acostándose sobre sus hijos «como un hombre sobre la mujer en el coito». Este fue el núcleo de la teoría ontogenética de la cultura. El trasfondo conceptual general, aunque meramente preconsciente, se derivaba de Bastían. Según este veterano y caótico antropólogo alemán, el género humano produce siempre las mismas ideas por una especie de generatio aequivoca. Esto es lo que él llamó Elementargedanke. El Elementargedanke, sin embargo, varía y tiene un interés muy diferente en zonas culturales distintas…

La primera labor de la antropología, según Bastían, consiste en encontrar las leyes elementales del proceso de crecimiento del género humano en general, la segunda en estudiar las modificaciones causadas por el milieu y monde ambiente, y la tercera que consiste en estudiar

las modificaciones causadas por la Instaría, es decir, por el contacto con otras culturas.

Traduciendo estos puntos de vista a la terminología psicoanalítica, significan que, basándonos en tendencias que son universalmente humanas y en las específicas que tienen lugar en una zona dada, podremos explicar cualquier ritual o costumbre específicos. Por lo tanto, el complejo alknarintja de Australia central es una subvariante del destino universal de transición de la pasividad a la actividad en que consiste el proceso fundamental de crecimiento, pero puede también describirse en función de lo que sucede en una zona específica: el hecho de que las madres duerman sobre sus hijos; y como reacción a esta pasividad encontramos que los machos de la tribu insisten demasiado en el sadismo masculino, el simbolismo fálico y la solidaridad entre ellos (1973: 126-127).

Después de su trabajo de campo, Roheim publica *The Psichograp of Primitive People* (1932) y *The Riddle of the Sphinx* (1934). En 1938 emigra a Estados Unidos, donde vivió hasta su muerte en la ciudad de New York en 1953. En estos quince años él siguió los cambios de la naciente antropología psicoanalítica[9] y desempeñó un trabajo polifacético: dio clases en distintos centros y sobre todo en el Instituto Psicoanalítico

9 Róheim observa en dicho ensayo: Durante los treinta años que llevo escribiendo antropología psicoanalítica han cambiado tanto las cosas que parece casi increíble. Es cierto que la mayoría de los antropólogos aún utilizan términos de psicoanálisis sin entender su significado, pero hay razón para esperar que se aclararán en el futuro. Nadie puede entender realmente el significado de estos términos, si no se ha psicoanalizado. Muy pocos estarán de acuerdo conmigo en este punto y, a pesar de todo, voy a dar un paso más. Sin esta práctica nadie podrá adquirir verdadera destreza en la interpretación profunda y sin estar en contacto constante con el inconsciente es probable que reprimamos los resultados de nuestro propio análisis, y la resistencia se hará insuperable. A pesar de todo, para entender los datos del folklore o de la antropología o la sociología no podemos basar nuestras teorías únicamente en el análisis de los sueños, pero si los resultados del análisis de los sueños coinciden con lo encontrado por un ojo experto en el folklore o la antropología, la interpretación será realmente convincente. En cuanto a la clase de material de que debemos disponer, un análisis terapéutico completo de un hombre primitivo es, con mucho, el mejor con que podemos contar. Sólo un analista que viva en el país podrá hacerlo (1973: 146-147).

de New York, hizo psicoanálisis profesional, investigó y publicó numerosas obras: *The Origin and Function of Culture* (1943), *War, Crime and the Covenant* (1945a), *The Eternal Ones of the Dream* (1945b), *Psiconálisis y antropología, Cultura, Personalidad y el Inconsciente* (1950), traducida al castellano (Buenos Aires, 1973, Sudamericana) y *The Gates of the Dream* (1952). Al morir, Róheim dejó varios manuscritos, de los que dos se publicaron en *Magic and Schizophrenia* (1955). Paso a exponer dos aportes de Róheim, que están muy ligados a la antropología psicoanalítica, su teoría ontogenética de la cultura y la del simbolismo potencialmente universal.

4.1. Teoría ontogenética de la cultura

Róheim fue un fiel seguidor del pensamiento de Freud. Así puede considerarse un freudiano ortodoxo, porque aceptaba, no sólo la universalidad del complejo de Edipo, sino también la relación entre el pensamiento de los salvajes y de los neuróticos sostenida en *Totem y Tabú* por Freud. En esta obra éste decía que, al comparar *la psicología de los pueblos primitivos, tal como la etnografía nos la muestra, y la psicología del neurótico, tal y como surge de las investigaciones psicoanalíticas, descubriremos entre ambas numerosos rasgos comunes y nos será posible ver a una nueva luz, lo que de ellas nos es conocido* (1972: 8). La fidelidad a Freud lleva a Róheim, en *The Origin and Funtion of Culture* (1943), a explicar el origen de las instituciones de la cultura, no como respuestas funcionales a las necesidades que sienten los seres humanos de vivir mejor, sino como respuestas al instinto sexual, de acuerdo a la teoría freudiana. Por ejemplo, el origen de la agricultura. Mientras que, desde la Roma clásica, se decía que el hombre, con su observación y laboriosidad, hizo el gran descubrimiento de la agricultura,[10] al que Childe deno-

10 en su poema *De rerum natura* (De la naturaleza de las cosas), que es sin duda la primera formulación conocida sobre el evolucionismo cultural, habla así sobre cómo nació la agricultura:
Fue la misma Naturaleza, creadora de las cosas, la que dio el primer ejemplo de sembrar e injertar, puesto que las semillas y las bellotas caducas daban a un tiempo un enjambre de retoños al pie mismo del árbol; de allí les vino la idea de injertar renuevos en las ramas y plantar estacas recientes en los campos. Después fueron ensayando nuevos

minó la «revolución neolítica», para tener una alternativa segura frente a la inseguridad de la simple recolección de alimentos, Róheim pensaba, por fidelidad a Freud, que tal descubrimiento se debió a los deseos sexuales frustrados, como lo explica con una serie de audaces e ingeniosos argumentos. De Waal[11] resume así dicha explicación de Róheim:

> Al principio no fue más que una expresión de las frustraciones edificas. La tierra (que en la mitología es siempre una entidad femenina) simboliza a la madre, y las diversas formas de cultivarlas fueron intentos desplazados de tener trato sexual con ella. En una época, el ñame crecía silvestre en las islas Trobriand. La forma de este tubérculo es claramente fálica, pero los habitantes preagrícolas de las islas no podían prever qué resultado obtendrían insertándolo en la tierra. Sus mitos sobre los orígenes del cultivo del ñame atribuyen su invención a un niño. Basándose en estos datos, Róheim reconstruyó así dichos orígenes: en su frustración, los niños de la isla empezaron a jugar con ñames silvestres, que insertaban en orificios practicados en la tierra; eventualmente, esos ñames arraigaron y se multiplicaron. Esto explicaba un aspecto del complejo de Edipo –el deseo incestuoso de poseer a la madre–, pero no explicaba la agricultura en cuanto expresión del odio al padre. Róheim aclaró así este segundo aspecto: para poder cultivar el ñame había que desbrozar el terreno con un hacha y esa tala de árboles era un «claro» símbolo de castración del padre. Bien pronto, el hombre practicó la agricultura con regularidad mediante instrumentos agrícolas tan fálicos como el palo para cavar y la azada (Róheim 1943, págs. 53-60). En Egipto se inventó el arado, tirado por un buey, esto es, por un animal castrado. Para Róheim resultaba bastante evidente que «el tipo de agricultura que forma la base de nuestra civilización, y que emplea el arado y el buey, evolucionó en un nivel genital, fundándose en la actitud edípica y el complejo de castración» (ibíd. pág. 62) (1983: 261).

Sin embargo, Róheim hizo ciertas modificaciones al pensamiento de Freud y, por eso, frente a la teoría filogenética (origen de una especie por evolución biológica) de la cultura de éste, él formula una teoría

---

cultivos en el pequeño campo que amaban, y veían cómo se suavizaban en la tierra los frutos silvestres a fuerzas de prodigar tiernos cuidados (en Joan B. Llinares, *Materiales para la historia de la antropología.* Valencia, 1982, Nau Llibres, vol. I, pág. 81).

11 Annemarie de Waal Malefijt, *Imágenes del hombre. Historia del pensamiento antropológico* (1974), Buenos Aires, 1983, Amorrortu.

ontogenética (origen de un individuo con independencia de la especie). Para comprender mejor la teoría ontogenética, es útil recordar la filogenética de Prendí.[12] Este, en *Totem y tabú,* tratando de *reducir a una unidad insospechada series de fenómenos hasta ahora inconexas* (evolución biológica, totemismo, origen de la ética y de la religión, etc.), sostiene:

> La teoría darwiniana no concede, desde luego, atención alguna a los orígenes del totemismo. Todo lo que supone es la existencia de un padre violento y celoso, que se reserva para sí todas las hembras y expulsa a los hijos conforme van creciendo. Este estado social primitivo no ha sido observado en parte alguna. La organización más antigua que conocemos y que subsiste aún en ciertas tribus, consiste en disociaciones de hombres, que gozan de iguales derechos y se hallan sometidos a las limitaciones del sistema totémico, ajustándose a la herencia por línea materna. ¿Puede esta organización provenir de la postulada por la hipótesis de Darwin? Y en caso afirmativo, ¿qué camino ha seguido tal derivación? Basándonos en la fiesta de la comida totémica, podemos dar a estas interrogaciones la respuesta siguiente: los hermanos expulsados se reunieron un día, mataron al padre y devoraron su cadáver, poniendo así fin a la existencia de la horda paterna. Unidos, emprendieron y llevaron a cabo lo que individualmente les hubiera sido imposible. Puede suponerse que lo que les inspiró el sentimiento de su superioridad fue un progreso de la civilización, quizás el disponer de un arma nueva. Tratándose de salvajes caníbales, era natural que devorasen el cadáver. Además, el violento y tiránico padre constituía seguramente el modelo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la asociación fraternal, y al devorarlo, se identificaban con él y se apropiaban una parte de

12 Aunque ya me he referido a Freud, al hablar en el primer apartado de este capitulo de las causas del nuevo paradigma, recojo la triple clasificación de sus teorías, hecha por Robert R. Holt en su artículo sobre Freud en el Diccionario de Sills: su teoría clínica del psicoanálisis, teoría general del psicoanálisis o metapsicología y su teoría filogenética. En ésta el tema central es el hombre como tipo aislado o en grupos, y los períodos de tiempo van de generaciones a generaciones. Aquí se encuentran las grandes especulaciones de Freud, principalmente de carácter evolucionario y Ideológico, que no contienen ningún modelo explícito del aparato psíquico, empleando en su lugar muchos conceptos literarios y metafóricos. Las obras principales de este tipo son: *Totem y tabú* (1913), *Más allá del principio del placer* (1920), *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), *El porvenir de una ilusión* (1927), *El malestar en la cultura* (1930) y *Moisés y la religión monoteísta* (1934-1938) (VI: 35).

> su fuerza. La comida totémica, quizás la primera fiesta de la humanidad, sería la reproducción conmemorativa de este acto criminal y memorable, que constituyó el punto de partida de las organizaciones sociales, de las restricciones morales y de la religión (1972: 185-186).

Puede ser útil comentar y completar la teoría del texto con cuatro observaciones. En primer lugar, Freud reconoce que no hay prueba empírica de la existencia de dicha horda primitiva. En segundo lugar, en una extensa nota se refiere a Atkinson, que paso su vida entre los autóctonos de Nueva Caledonia, quien en *Primal Law* sostiene que la hipótesis de Darwin se comprueba en los rebaños de los caballos y toros salvajes, aunque el asesinato conduce, no a una nueva organización, sino a la lucha entre los hijos victoriosos; Atkinson modifica la hipótesis darwiniana y dice que fue el amor materno el que obtuvo la permanencia de los hermanos en la horda, reconociendo el privilegio sexual del padre y respetando en ese punto a su madre y a sus hermanas.

En tercer lugar, en la horda primitiva, una vez muerto el padre, los hijos sienten remordimiento y se someten con una *«obediencia retrospectiva»,* propia *de una situación psíquica, que el psicoanálisis nos ha hecho familiar,* y que se resume en condenar su acto, *prohibiendo la muerte del tótem, sustitución del padre y en* renunciar a recoger *los frutos de su crimen rehusando el contacto sexual, con las mujeres accesibles ya para ellos.* En consecuencia, *la conciencia de culpabilidad del hijo engendró los dos tabú fundamentales del totemismo, los cuates tenían que coincidir así con los dos deseos reprimidos del complejo de Edipo* (1973: 186-187). Y en cuarto lugar, Freud se pregunta cómo este parricidio original llega a conformar la estructura psíquica de las sociedades futuras, para responder que a través de la psique de la masa o el alma colectiva:

> Basamos todo esto en el supuesto de una psique de la masa, en la cual ocurren procesos psíquicos como en la vida de los individuos. Además pensamos que el sentimiento de culpa por lo hecho sobrevive durante miles de años, manteniéndose efectivo en generaciones que pueden no haber tenido noticias de ese hecho… Sin el supuesto de una psique de masa… la psicología social no existiría.

Esta cuarta observación es la que hace modificar a Róheim la teoría freudiana, aunque la acepta en lo esencial, como se dijo. Para él, la

memoria no se hereda y, por eso, él siente la necesidad de reemplazar la teoría filogenética, que dice que la cultura nace con la especie, por la teoría ontogenética, que dice que nace con el individuo, es decir, con las particulares condiciones que éste vive en su infancia. En su artículo sobre Róheim del *Diccionario* de Sills, Warner Muensterberger y Bill Dumhoff sostienen que las doctrinas de Freud:

> sobre la relación entre la cultura humana (en particular el totemismo, la religión y la estructura social) y las vicisitudes de la familia primitiva no han hallado confirmación en los datos biológicos y antropológicos… A pesar que la teoría de la horda primitiva resulta útil para la interpretación de numerosos mitos y prácticas religiosas, sus graves dudas respecto a la validez de la hipótesis de que la memoria pueda ser heredada llevaron a Róheim a basar su trabajo de campo y sus observaciones clínicas en la teoría de que las formas e instituciones culturales se explican en gran medida por las condiciones específicas y biológicamente determinadas de la situación infantil, como, por ej., la ansiedad de la separación, junto con la inclinación libidinal dominante, condicionada fundamentalmente por el miedo.
>
> Por consiguiente, Róheim propuso una teoría ontogenética de la cultura que destacaba especialmente el papel de la biología y de la anatomía y estaba basada en los descubrimientos del anatomista holandés Louis Bolk (IX: 402).

Las pruebas de Róheim para su postura son éstas. Desde el punto de vista biológico, el ser humano, a diferencia de los otros mamíferos, presenta muchos rasgos de *neotenia,* es decir una infancia relativamente prolongada, que se traduce, desde el punto de vista psicológico, en total dependencia del cuidado materno, los lazos *creados por la necesidad fisiológica* –comentan Dumhoff y Muensterberger– *se convierten en una vinculación emocional y social, obligando al ser humano a establecer y mantener relaciones continuas con otras personas,* lazos ambos que, para Róheim como para otros psicoanalistas, son propios del ser humano (IX: 403) y la base de la vida cultural. En su obra *The Origin and the Function of Culture,* Róheim aduce nuevos datos de su teoría y concluye:

> El hombre ha inventado la cultura a causa de su prolongada infancia o de la intolerancia de la tensión. En nuestro propio intento de dominar la realidad, creamos una sociedad, es decir, un modo de existencia sim-

> biótico que funcione bien. En lugar del parricidio y del incesto, tenemos el super-ego y la formación de grupos; en lugar de «aferramos» a objetos arcaicos, «anhelamos» nuevos objetos sustitutivos. La adaptación se convierte en una solución favorable entre el narcisismo y la catexis del objeto (1943: 80).

Se deben recordar el significado de los términos. Para Róheim y Freud significan lo mismo, la concentración de la energía en una determinada cosa o persona, mientras que el super-ego tiene un significado algo distinto. Mientras que para Freud se reduce a dos oraciones (debes ser como papá, aunque no se te permite hacer lo que él hace), para Róheim es *la agresión inconsciente vuelta contra el yo, y contra el progenitor, a quien se imputa la responsabilidad de esta agresión* (1973: 20). Dumhoff y Muensterberger resumen la teoría ontogenética de la cultura de Róheim, diciendo que ésta *es un sistema de defensa contra el miedo de la pérdida del objeto y de la ansiedad de la separación que sacrifica la gratificación inmediata y la monopolización del amor materno a una seguridad limitada y una gratificación parcial* (IX: 403).

4.2. Teoría del simbolismo potencialmente universal

Un problema importante para los freudianos era saber si la teoría de la personalidad, que Freud había encontrado con sus pacientes de la ciudad de Viena, era válida para todos los hombres. Róheim aborda este problema en los doce capítulos de su libro *Psicoanálisis y antropología* (1950). Después de un primer capítulo introductorio, donde plantea el problema, lo analiza en distintas culturas (australiana, Normanby, Alor, Yurok, Kaingang brasileños, Islas Marqueses, Navajos, y naciones modernas, sobre todo Hungría), para dedicar tres capítulos finales a la unidad de la humanidad, a la psicología e historia o «la tragedia humana» y al sumario de conclusiones. En el capítulo primero, propone las tres cosas que desea demostrar, aunque antes defina tres conceptos que se emplean de modo diverso (superyó, ideal del yo y preconsciente):

> Demostraré primero que la teoría del condicionamiento cultural no puede explicar ciertos paralelismos que se manifiestan en culturas muy distintas, o en un individuo comparado con una cultura. Demostraré luego que las diferencias entre las culturas, aunque por supuesto existen,

> han sido muy exageradas por ciertas razones psicológicas. Finalmente, analizaré el significado real de estas diferencias en los pequeños y en los grandes grupos humanos, y el problema de los diferentes niveles de interpretación (1973: 17).

Al abordar el tema, Róheim pregunta: *¿cómo es posible que hallemos elementos idénticos en muchas culturas, aunque los mismos deben orientarse hacía objetivos totalmente distintos?* (1973: 27). Si bien acepta que tal identidad puede deberse a la difusión, recuerda que ésta no se recibe mecánicamente, sino cuando responde a elementos de la propia cultura. Róheim aduce, a base de datos etnográficos, datos clínicos de las terapias y aun test experimentales en su trabajo de campo, muchas pruebas del simbolismo potencialmente universal, como los sueños, la serpiente fálica, la placenta y los diversos ritos de transición, la magia contagiosa, la concepción sobrenatural, el simbolismo sexual de la caza, etc. Voy a limitarme a tres pruebas.

En primer lugar, los sueños, *que tienen el mismo significado latente en todas las culturas,* sobre lo que pone muchos ejemplos; así Séligman *ha recopilado datos de diferentes culturas, y de ellos se deduce que el sueño de pérdida del diente significa la muerte de un pariente* (1973: 33), a cuya lista se puede añadir el mundo quechua surandino del Perú; lo mismo puede decirse de otros muchos presagios de la muerte que se han hallado en sitios tan distintos, como España y el Perú prehispánico.[13] Róheim saca una conclusión que niega la postura tenazmente defendida por Margaret Mead, que, si los sueños tienen el mismo significado en todas las culturas, *carece de sentido el lema que prohíbe «interpretar fuera del contexto cultural»* (1973: 34).

---

13 En mis investigaciones encontré el sueño de la caída de un diente como presagio de muerte entre los campesinos quechuas de Quispicanchis (Cusco), como lo cuento en mi libro *El mundo religioso de Urcos* (Cusco, 1971, Instituto de Pastoral Andina, pág. 79). Sobre presagios fúnebres, hay coincidencia en lo que narran el obispo de Quito Peña y Montenegro en su *Itinerario para párrocos de Indios* (1668) (Madrid, 1995, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, tomo I) y Foster en *Cultura y Conquista. La herencia española en América* (Xalapa, 1962, Universidad Veracruzana).

En segundo lugar, el simbolismo de la serpiente, que tiene en muchas culturas que Róheim enumera un significado claramente fálico y que le sirve para aclarar su posición:

> Lo anterior significa que no se necesita ningún tipo específico de personalidad, de cultura o de neurosis para que aparezca el concepto. El trasfondo está dado por el carácter humano universal, pero de ello no se deduce que todos los que utilizan este símbolo en cualquier caso lo habrían inventado. En diferentes áreas del mundo algunas personas han formulado el símbolo; otras lo aceptaron en su ambiente porque se convirtió en un medio que les permitió expresar lo que estaba en su propio inconsciente. La idea de algunos antropólogos –en el sentido de que si algo no es absolutamente universal, ninguna explicación psicológica es necesaria o válida– implica un extraño malentendido acerca de la psicología. Por el contrario, la expresión técnica alusiva a lo potencialmente universal combina el criterio psicológico y el ditusionista. No afirmo ni sugiero que todos los símbolos de la serpiente se refieren al órgano generativo masculino (1973: 39).

Y en tercer lugar, el simbolismo de la caza, donde después de recoger muchos ejemplos, repite su tesis de que *el vínculo entre la agresión y la sexualidad masculina está condicionado biológicamente,* aunque reconoce que tal vínculo puede estar más o menos subrayado en distintas sociedades por diferentes razones, lo que le sirve para una nueva matización sobre los hechos sociales de la vida humana: *Es erróneo afirmar que la situación social está condicionada culturalmente, pero acertado afirmar que la cultura es uno de los factores que determina la forma final en que se manifiestan los hechos fundamentales de la naturaleza humana* (1973: 54). Como se ve, hay bastante claridad en la tesis fundamental del libro, a pesar de su tamaño (casi setecientas páginas) y de la gran información que maneja y analiza. Puesto que hay un simbolismo potencialmente universal, el psicoanálisis no está ligado a una determinada cultura y, *puede haber muchos tipos de personalidad, pero hay un solo inconsciente,* como dice lapidariamente Róheim. Este abre el capítulo final del libro con su respuesta al problema planteado:

> Escribimos este libro con el propósito de dilucidar un problema: saber si los psicoanalistas podían justificadamente interpretar los datos de la antropología de acuerdo con el mismo método utilizado por sus pacientes.

> La respuesta es enfáticamente afirmativa. La introducción demuestra que los análogos interculturales, aunque pueden tener un sentido adicional determinado por el contexto, poseen un significado subyacente que es independiente del sistema social, o la cultura o las instituciones fundamentales, y que se funda en la naturaleza del sistema primario. Existe lo que podemos denominar un simbolismo potencialmente universal. El contenido latente es universal, pero es posible que el símbolo mismo haya sido verbalizado por cierto individuo o por muchos individuos en muchas regiones del mundo y luego aceptado por otros sobre la base del contenido latente universal (1973: 647).

Para terminar, un breve juicio sobre Róheim, aunque tal juicio sea *más* difícil en este caso, pues se trata, no sólo de un antropólogo, sino de un psicoanalista que maneja conceptos y teorías psicoanalíticas que escapan a la óptica de una historia de la antropología. Recurro al juicio de otros historiadores de la disciplina, empezando con Harris (1968). Este dice que Róheim en *su método de llegar a conclusiones psicoanalíticas abusa inaceptablemente de su autoridad clínica* y que, después de estudiar una sociedad matrilineal como Malinowski, toma más en serio la teoría freudiana que éste, que se limita a traducir el complejo de Edipo al lenguaje del parentesco de una sociedad matrilineal y olvida datos importantes de la relación edípica. Dice Harris:

> Róheim tiene la virtud de la claridad *y* la franqueza, partiendo siempre de la base de que la secuencia causal fundamental es la que enlaza la experiencia infantil con la conducta adulta. Todo lo demás es superficial. En la raíz de todos los acontecimientos socioculturales psicológicamente significativos está siempre el complejo de Edipo; y desde la perspectiva de Róheim, quienquiera que niegue esto está sufriendo el mismo un complejo de Edipo reprimido y lo que ha de hacer es psicoanalizarse cuanto antes. Aunque la impresión popular sea la contraria, en la polémica entre Róheim y Malinowski en tomo a los efectos de la organización matrilineal trobriand sobre la situación edípica, el que tuvo las mejores cartas fue Róheim. Como Malinowski admite, el niño trobriand crece bajo el control de la habitual pareja nuclear. El hermano de la madre no aparece en su universo hasta que el niño tiene siete u ocho años, una edad en la que la constelación edípica ya está definitivamente formada (1978: 370).

Otra observación de Harris sobre Róheim es el interés de éste en defender la naturaleza humana, un concepto difícil de operacionalizar en la antropología como ciencia empírica, pero que parece útil para explicar constantes en el comportamiento humano en los más diversos contextos culturales. Dice Harris:

> Uno de los requerimientos básicos de una teoría de la continuidad y del cambio cultural es una descripción de lo que deba llamarse naturaleza humana. Todos los rasgos culturales son en parte producto de un conjunto de constantes compartidas por la mayoría, si no por todos los especímenes del homo sapiens. Aunque sea cierto que la explicación de las diferencias y de las semejanzas no puede lograrse invocando simplemente estas constantes, no es menos cierto que las explicaciones tampoco pueden lograrse sin tenerlas en cuenta. Esas constantes interactúan con las variables de los entornos naturales y culturales específicos y forman una parte necesaria de la ecuación por la que tratamos de explicar clases específicas de fenómenos de ocurrencia no universal. Como mínimo, las exigencias del metabolismo de la especie, las condiciones y las fases de la sexualidad humana, los universales de la salud y de las enfermedades somáticas y psíquicas, todo esto tiene que ser incluido en la ecuación por la que han de entenderse tanto las diferencias como las semejanzas. A este respecto, y pese a que esa búsqueda a que se entrega Róheim de tabúes de Edipo, ceremonias edípicas y organización edípica, tenga un carácter obsesivo, hemos de mantenernos alerta ante la posibilidad de que gran parte del simbolismo recurrente en los sueños y en los mitos refleje efectivamente un origen común subyacente en las tensiones edípicas (1978: 371).

Por su parte, Crawford (1983), en su ensayo ya citado «El estudio de la personalidad en la cultura»[14] observa que, puesto que una sociedad en sí no tiene estructura psíquica, ni inconsciente, *en la medida que Róheim intenta una explicación psicoanalítica a una sociedad en su conjunto como tal, se le podría acusar de caer en psicologismos y confundir diferentes niveles de análisis: el psicológico con el cultural;* sin embargo, añade que, si Róheim a menudo confunde ambos niveles, *su aportación es notable en el contexto de una aproximación a la comprensión de*

14 En *Cuadernos de Antropología.* Barcelona, Editorial Anthropos, 1983.

la naturaleza de las fantasías inconscientes y en qué grado corresponden a manifestaciones universales (1983: 27).

A modo de resumen, puede decirse que los aportes señalados de Róheim, a pesar de situarse en el terreno fronterizo entre la antropología y el psicoanálisis y de manejar unas técnicas y metodología no siempre claras, resultan fecundos. Su teoría ontogenética de la cultura subraya la importancia de ésta en la formación de la personalidad individual, aunque no destaque tan expresamente las distintas socializaciones infantiles, como lo hará Kardiner. Y su teoría del simbolismo potencialmente universal explica bien las semejanzas que los antropólogos han encontrado en el análisis comparativo en distintos aspectos de la cultura en regiones donde no ha habido la menor posibilidad de un contacto cultural; tal hecho remite al fondo humano común, cualquiera que sea la ulterior explicación que se dé del mismo, y libra del relativismo cultural extremo, que tiene el peligro de acabar negando la comunidad humana.

5. Ralph Linton (1893-1953)

Nace en Filadelfña de una familia cuáquera e inicia sus estudios superiores en Swarthmore College. Lauriston Sharp, su ex alumno en Wisconsin, escribe sobre la formación de Linton en el artículo sobre éste en el *Diccionario* de Sills:

> allí no se podían hacer estudios de antropología; pero Linton, que fue un buen estudiante de ciencias naturales y un lector insaciable de historia y literatura, llegó a la conclusión, como recordó más tarde, que la antropología ofrecía la oportunidad más prometedora para llegar a una síntesis de distintas ramas del saber. En 1912 y 1913 se unió a expediciones que realizaban trabajos de campo en el sudoeste de Norteamérica y en Guatemala, y en el verano de 1915, después de graduarse, descubría en New Jersey un yacimiento prehistórico… Los estudios que realizó en la Universidad de Pensilvania, en la Universidad de Columbia y finalmente en la de Harvard, donde terminó su doctorado en 1925, se orientaban claramente a la arqueología y a la antropología física (VI: 640).

Tras hacer su servicio militar en Francia a raíz de la primera guerra mundial, en 1920-1921 hace trabajo de campo para su doctorado enviado por el *B. P. Bishop Museum* de Honolulú sobre arqueología nativa en

las Islas Marquesas y allí da un giro a su carrera para estudiar las «culturas vivas». En 1926-1928 integra una expedición a Madagascar, organizada por el *Field Museum of Natural History* de Chicago e investiga a los tanalas y betsileos. A su regreso enseña en la Universidad de Wisconsin, donde crea el Departamento de Antropología, forma a estudiantes que llegan a ocupar un buen lugar en la antropología cultural, como John Dollard, J. P. Gillin, E. A. Hoebel, Clyde Kluckhohn y Sol Tax, y publica *The Tanala, a Hill Tribe of Madagascar* (1933). Entre los influjos recibidos por Linton, debe destacarse su acercamiento a los análisis formales de Radcliffe-Brown, que se muestran en su libro que aquél siempre juzgó más importante, el *Estudio del hombre* (1936). Para Sharp:

> A principios del decenio de 1930, A. R. Radcliffe-Brown, exponente destacado de la escuela funcionalista británica de antropología social, fue durante unos años profesor de la Universidad de Chicago, con la que Linton mantenía relaciones personales. Por entonces, Radcliffe-Brown afirmaba en tono un tanto doctrinario que la historia es ajena a la verdadera tarea de la antropología, que es estudiar sociedades de manera sincrónica y formular leyes sociológicas generales mediante la comparación de las formas y funciones de las organizaciones sociales en las sociedades concretas existentes. Para Linton, el rechazo de la historia, por fragmentario e inseguro que sea nuestro conocimiento de ella, era inconcebible. Sin embargo, su propio trabajo de campo le había llevado a la convicción de que la labor de determinar las funciones de sectores o complejos del comportamiento cultural, así como la interdependencia funcional de las partes dentro de la totalidad de la cultura, es una actividad legítima e indispensable (1933). Además, él mismo buscaba regularidades y principios generales en el variado conjunto que ofrecía la experiencia cultural de las diferentes épocas y lugares. Así, aunque diferían en cuanto a los medios, los dos estudiosos estaban de acuerdo en cuanto a sus objetivos intelectuales. La correspondencia de Linton durante este período indica que deploraba la considerable influencia que ejercía Radcliffe-Brown sobre los antropólogos más jóvenes como una amenaza para los amplios objetivos tradicionales de la antropología americana que personalmente se sentía obligado a combatir. Sin embargo, las discusiones que tuvieron lugar entre los dos hombres agudizaron la percepción de Linton para comprenderla visión personal de Radcliffe-Brown de la estructura social y lo llevaron a propugnar una análisis funcional perfeccionado que tuviera en cuenta los factores históricos.

> Este punto de vista es el que, más tarde, había de prevalecer a ambos lados del Atlántico (VI: 641).

En 1936 Linton publica *Estudio del hombre* (México, 1965, Fondo de Cultura Económica, 8ª edic), un manual de antropología, pues, como dice su prólogo, *conviene que toda ciencia se detenga de tiempo en tiempo y haga una síntesis de lo que se ha logrado, los problemas que percibe, pero que aún no ha logrado resolver, y las deficiencias de sus técnicas actuales. El autor trata de ofrecer esta síntesis* (1965: 9). Dicho manual responde a una tradición de la antropología anglosajona de hacer de tiempo en tiempo tal síntesis, que son un indicador para analizar el desarrollo de la disciplina. Han escrito manuales Tylor (1881), Kroeber (1923), Linton (1936), Herskovits (1948), Kluckhohn (1949), etc. Para Linton, a medida que la antropología se consolida, hay un acercamiento entre las distintas escuelas; de hecho, él parte de tres capítulos sobre los orígenes de la humanidad, la raza y el significado de las diferencias raciales, más propios de la antropología física, y expone en los veintidós capítulos siguientes temas de la antropología evolucionista y difusionista, de la cultural y de la social, para dedicar el capítulo final, a problemas de cultura y personalidad, que acabaron siendo su mayor aporte a la antropología.

Como libro de texto, a pesar de su enfoque ecuménico en la disciplina, se ha señalado que no tiene una bibliografía suficiente y carece de dos secciones importantes de la cultura, la religión y el arte, que estuvieron previstas. Linton dedica el libro *a la próxima civilización,* dato que trasluce su visión pesimista *en una época de confusión e incertidumbre,* pues no se sabe si Occidente *podrá recobrarse e las heridas que él mismo se produjo durante la Gran Guerra o si, como parece más probable, una mejoría parcial no haya de ser más que la señal para un segundo intento de suicidio probablemente más afortunado* (1965: 11); esta visión se matiza en la página final de una obra póstuma (1955), donde, tras la segunda guerra mundial y en plena guerra fría, espera que los científicos sociales en un *periodo de realmente sorpresiva libertad –porque los periodos de libertad son raros en la historia del mundo– seamos capaces de establecer una sólida plataforma desde la cual progresen los que trabajen en la próxima civilización* (1972: 674).

En 1937 sucede a Boas en la Universidad de Columbia, prueba de su prestigio en el competitivo mundo antropológico norteamericano, llegando a ser entre 1939-1944 editor de la revista *American Anthropologisty* en 1946 presidente de la *American Anthropological Association*. Al llegar a Columbia, se incorpora también al seminario interdisciplinar de antropólogos y psicoanalistas, que el neofreudiano Abram Kardiner fundara en el Instituto Psicoanalítico de Nueva York. Allí se analizaban, con los paradigmas de la Escuela de Cultura y Personalidad, materiales etnográficos recopilados por los mismos participantes u otros antropólogos. Linton presenta la etnografía de los isleños de Marquesas y los táñalas de Madagascar, que se publicó en sendos capítulos de *El individuo y su sociedad* (1939) de Kardiner. Esos años intensifica su labor bibliográfica. Edita dos obras colectivas; *Acculturation in Seven American Indians Tribes* (1940) y *The Science of Man in the World in Crisis* (1945) y publica su libro *Cultura y personalidad* (1945) (México, 1965, Fondo de Cultura Económica, 5ª edic.) con cinco conferencias que tuvo en el Swarthmore College sobre las relaciones recíprocas entre cultura, sociedad y individuo; y finalmente, aparecen dos obras póstumas *The Tree of Culture* (1955), que es un ambiciosa historia del hombre desde la aurora de la prehistoria hasta el inicio de la era moderna en las siete áreas del mundo (el sudeste asiático, el sudoeste asiático Europa, el Mediterráneo, África, el Oriente y el Nuevo mundo), que muestra el dominio de Linton en prehistoria, arqueología y antropología física, y *Culture and Mental Disorders* (1956), que analiza los casos desviantes de la personalidad básica definida por Kardiner.

Antes de presentar el aporte de Linton sobre la relación entre cultura y personalidad, quizás sea útil tener una visión de su modo de ser, recurriendo al juicio de Hays en su historia de la antropología, *Del mono al ángel* (1958) (Barcelona, 1965, Caralt):

> Dentro de su propio carácter existía un permanente conflicto y una contradicción. Le gustaba sobre manera y tenía gran afición a los contactos directos con otros pueblos, pero sus disgustos eran fuertes cuando realizaba este deseo y su irritación adquiría un tono irracional. Poco antes de morir, él mismo escribió de una manera autobiográfica: «Yo considero como mis mayores logros humanos el haber conseguido una adopción en una tribu comanche, y haber sido considerado un tallista de primer

> rango por los nativos de las islas Marquesas… Como también ser miembro de la Iglesia de Norteamérica (Peyote), según el rito quapaw; haber llegado a la jerarquía de ombias y nkazo (médico) en Madagascar, y haber sido invitado a unirme al Club Rotario de una ciudad del Oeste» (1965: 374-375).

Relación entre cultura y personalidad

Es sabido que la cultura es el modo de actuar del grupo y la personalidad el modo de actuar del individuo. Linton estudia la relación de cultura y personalidad, con lógicas repeticiones, en el último capítulo de dos libros, Estudio del hombre (1936) y Cultura y personalidad (1945). En el primer libro (1936) define la personalidad como el conjunto de cualidades psíquicas del individuo, es decir a la suma total de sus facultades racionales, percepciones, ideas, hábitos y reacciones emotivas condicionadas (1965: 447) y toma distancia de la reciente tesis de Benedict en Patterns of Culture (1934) sobre la configuración de la cultura en torno a su orientación básica. En efecto, Linton juzga que, aunque cualquier configuración de la cultura recibe sus orientaciones de aquellos intereses compartidos por todos los miembros de una sociedad y de la importancia relativa que se asigna a estos intereses (1965: 427), hay siempre varios intereses y cualquier intento de buscar una orientación básica termina por deformar la realidad, además que los intereses y las proporciones cambian con el transcurso de la historia de la sociedad exactamente lo mismo que cualquier otro elemento de la cultura (1965: 426). La formulación más clara de su tesis es:

> Toda cultura tiene siempre varios intereses que son de importancia primaria y que juntos constituyen un sistema integral. Probablemente se desfiguran las condiciones reales seleccionando incluso dos o tres de estos intereses, como los puntos focales de la configuración total de la cultura; pero semejante desfiguraciones indispensable para cualquier descripción que se quiera hacer comprensible, equivale a la desfiguración que se hace en dibujos en que se presentan objetos tridimensionales en sólo dos dimensiones. En realidad, todas las culturas parecen contener determinados puntos focales de interés, cada uno de los cuales sirve de orientación a un grupo determinado de elementos de cultura. Sin embargo, muchos de estos puntos focales mismos tienden a mostrar

> una orientación que responde a unos pocos intereses principales, que así dominan toda la configuración (1965: 427).

Para desarrollar su postura, Linton habla tanto de la *composición* como del *origen* de la personalidad. En el análisis de la *composición,* empieza por distinguir entre su *contenido* y su *organización;* el primero se refiere a los elementos (ideas, hábitos, sentimientos, etc.) de la personalidad, mientras que la segunda, al modo cómo dichos elementos están relacionados. Esta, a su vez, puede ser doble: a) *superficial,* que depende *de la presencia de ciertos intereses dominantes* (por ejemplo, el chino o el arequipeño) o *defines conscientes del individuo que se señala a sí mismo* (por ejemplo, el militar o el comerciante). Esta doble vertiente de la organización superficial es ampliada por Linton en el segundo libro citado (1945), al hablar del *tipo básico de personalidad,* que es una configuración de rasgos que otorga *a los miembros de la sociedad el entendimiento recíproco y los valores comunes, y hace posibles las respuestas emotivas unificadas a las situaciones en que estos valores se hallan en juego,* y de *personalidad del status social,* que es una configuración de rasgos *de la mayor importancia para el buen funcionamiento de la sociedad, puesto que hace posible que sus miembros actúen con éxito recíprocamente a base sólo de las pautas del status social* (1965: 134),[15] b) *central,* que se debe a la orientación inherente al mismo individuo y así hay personas que pueden ser diferentes por el contenido y por la organización superficial y parecerse por la organización central (introvertido o extravertido, paranoide o megalomaníaco), es decir, por el *tipo psicológico* (1965: 448).

Al responder al tema del *origen* de la personalidad, Linton retoma la división anterior y reconoce el influjo de la cultura en el contenido y la organización superficial de la personalidad, pues tanto la personalidad básica como la de los roles sociales se definen culturalmente, y que

---

15 Debe recordarse que para Linton (1936) status y función (o rol) son inseparables: *Una función representa el aspecto dinámico de un* ***status.*** *Al individuo se le asigna socialmente un* ***status*** *y lo ocupa en relación con los otros* ***status.*** *Cuando lleva a efecto los derechos y deberes que constituyen el status, el individuo está ejecutando una función. Status y función son cosas completamente inseparables, y la distinción entre ambas sólo tiene un interés académico* (1965: 122-123).

el problema está en el origen de la organización central, puesto que no hay la menor duda de que:

> a la cultura se debe el grueso del contenido de cualquier personalidad y, también, por el énfasis que pone en determinados intereses y objetivos, una gran parte de la organización superficial de las personalidades. La dificultad del problema de la relación entre cultura y personalidad estriba en el grado en que puede atribuirse a la cultura la organización central de las personalidades, es decir de los tipos psicológicos. Por ahora no podemos responder esta pregunta, pero el análisis de los factores que influyen en el desarrollo de la personalidad y de la relación de determinado número de éstos con la cultura puede arrojar alguna luz sobre el problema (1965: 448).

Sin embargo, Linton trata de responder la pregunta del *origen* de los tipos psicológicos y, para ello, introduce una nueva división y distingue tres factores en la formación de la personalidad, el factor *biológico-hereditario,* que se recibe en el nacimiento a partir de la misma concepción, el *cultural,* fruto del proceso de socialización, y el *personal,* fruto del itinerario de cada individuo que siempre será algo distinto del de los demás miembros de su sociedad. ¿A cuál de los tres factores se deben los tipos psicológicos? Linton expone tres teorías y analiza sus argumentos, que no puedo recoger y así me limito a unos puntos. La teoría *culturalista* privilegia los factores culturales, pues el hombre está tan lejos de su origen animal, *que prácticamente todo lo que hace está modelado por la cultura. Incluso actividades tan elementales y vitalmente necesarias como la crianza y cuidado de los niños están controladas por pautas de cultura y no de instinto* (1965: 454); sin embargo, Linton piensa que *la preparación más consciente puede convertir a un hombre en un buen comerciante o artesano, pero no podrá convertirlo en un extrovertido* (1965: 458).

La *teoría fisiológica* privilegia los factores biológicos heredados, puesto que *el hecho de que los mismos tipos psicológicos aparezcan, por lo menos esporádicamente, en todas las sociedades, es un indicio bastante seguro de que existen otros factores que no son culturales* (1965: 466); Linton analiza los demás argumentos, pero concluye que tal teoría *hoy por hoy no se puede demostrar ni rechazar su validez:*

> Esta teoría fisiológica es, sin duda, atractiva y aun aumenta su atractivo el hecho de que coincida exactamente con las creencias populares en nuestra sociedad. Al igual que los miembros de todas las sociedades, no tenemos conocimiento de la mayoría de las influencias que nuestra cultura ejerce sobre el individuo y, por consiguiente, nos apresuramos a explicar las diferencias en la organización de la personalidad sobre la base de las cualidades congénitas. En nuestras leyendas populares, la elevada cuna del heredero desaparecido se manifiesta constantemente por el hecho que, a pesar de su educación campesina, manifiesta las características de un príncipe. Aunque este tema se reduzca hoy en día a las novelas románticas, debido a las dificultades de acordarlo con nuestras ideas democráticas, o ha desaparecido completamente de nuestro modo de pensar. Además, todavía está fuertemente arraigada en nuestra sociedad la creencia en las diferencias que se observan entre las personalidades de los hombres y las mujeres descansan sobre una base fisiológica. Todavía hay muchos psicólogos que, cuando descubren una personalidad «masculina» en una mujer, buscan ante todo la explicación en alguna anormalidad del equilibrio harmónico (1965: 466-467).

Finalmente, la teoría *socio-personalista* privilegia los factores personales, puesto que, independientemente de que un muchacho viva en una sociedad matrilineal, donde el rol paterno es ejercido por hermano de la madre, o en una patrilineal, donde es ejercido por el propio padre, el muchacho puede encontrarse con un buen consejero o con un déspota; de donde puede deducirse que *los aspectos personales de la situación opacan completamente los aspectos culturales.* Tras presentar otros ejemplos, Linton hace el balance de las tres teorías en estos términos:

> Parece bastante seguro que las condiciones observadas con respecto a los tipos psicológicos no pueden explicarse completamente sobre la base de las influencias culturales. Pueden explicarse totalmente sobre la base de estas influencias funcionando en combinación ya sea con las cualidades constitutivas del individuo o con sus relaciones socio personales. Sin embargo, parece más probable que los tipos psicológicos sean en realidad una resultado de la interacción de factores de estas tres clases, y que la importancia relativa de los dos últimos, cuando menos, varíe de acuerdo con el individuo. En consecuencia, los factores socio personales pueden ser los dominantes en la formación de la personalidad de un individuo que no tenga cualidades constitucionales notables, o las cua-

> lidades fuertes y atípicas pueden dominar la formación de la personalidad de un individuo que posea dichas cualidades. Las personalidades, al igual que las culturas, derivan sus cualidades de múltiples y variados factores, y no podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que cualquiera de estos factores pueda ejercer una influencia dominante en todas las circunstancias (1965: 468).[16]

Concluyo esta exposición con un breve juicio sobre Linton. Este cumplió un papel notable en la formación de antropólogos en e; Departamento de Antropología, que creó en la Universidad de Wisconsin, y luego en los de Columbia (1937-1946) y de Yale, hasta su prematura muerte. Además, siguió cultivando el tema del desarrollo de la civilización, produjo un manual de antropología muy leído y más cercano a la antropología social inglesa y, sobre todo planteó bien, desde la antropología y en diálogo con los psicoanalistas como Kardiner, la relación de cultura y personalidad, tema que será retomado por ulteriores representantes que escapan de los límites de esta historia general.[17]

6. Abran Kardiner (1891-1981)

Nace y muere en New York. Obtiene el bachillerato en el City College (1912) y la maestría en la Universidad de Cornell (1917). Según Bohannan y Glazer:

---

16 Muy similar es la conclusión en la segunda obra (1945): *Respecto a la formación de la personalidad del individuo, la cultura actúa como un factor dentro de una serie de factores entre los que están la potencialidad del sujeto, fisiológicamente determinada, y sus relaciones con los demás individuos. Poca duda puede caber de que en ciertos casos son factores distintos de los culturales los que determinan sobre todo la configuración particular de la personalidad. Sin embargo, parece que en una mayoría de tos casos los factores culturales son dominantes (1965: 154)*

17 Puede consultarse la segunda parte del libro de Luis Cencillo y José Luis García, *Antropología cultural y psicológica* (Madrid, 1973, Universidad Complutense) y el ya citado *Cuadernos de Antropología,* «Antropología Psicológica. El estudio de la personalidad en la cultura» de Joanne Crawford (Barcelona, 1983, Anthropos). También, Roger Bastide, *Sociología y psicoanálisis* (1950) (Buenos Aires, 1961, Fabril), Anthony F. C. Wallace, *Cultura y personalidad* (1961) (Buenos Aires, 1963, Paidós), Robert A. Levine, *Cultura, conducta y personalidad* (1973) (Madrid, 1977, Akal) y Claudio Este Fabregat, *Cultura, sociedad y personalidad* (Barcelona, 1978, Anthropos).

> Después de la I Guerra Mundial, Kardiner fue aprendiz de Freud. Volvió a Estados Unidos para unirse a la facultad en el Instituto Psicoanalítico de Nueva York, en 1922, permaneciendo allí hasta 1944. En 1923 consiguió un trabajo en Cornell como instructor de psiquiatría, manteniéndolo durante seis años hasta cambiarlo en un trabajo similar en la Universidad de Columbia.
> Durante los años 30, Kardiner se ocupó primeramente de la práctica clínica del psicoanálisis terapéutico. Durante este trabajo despertó su interés en las interrelaciones entre personalidad y cultura… En 1936 organizó un seminario en el Instituto Psicoanalítico de Nueva York en el que participaban Edward Sapir, Ruth Benedict y Ruth Bunzel. Analizaron diversas culturas de la literatura y una, la zuñi, de los relatos verbales de Benedict y Bunzel. En 1937, el seminario se trasladó a la Universidad de Columbio, donde se le unió Linton, Cora DuBois y Cari Withers, que presentaron datos etnográficos para los análisis psicoculturales de Kardiner (1992: 213-214).

Así en 1939, cuando es nombrado profesor colaborador del Departamento de Antropología de Columbia, aunque su carga mayor estaba en la psiquiatría clínica, publica *El individuo y su sociedad. La psicodinámica de la organización social primitiva* (México, 1968, Fondo de Cultura Económica, 2ª edic). En esta obra Linton escribe un prólogo y dos etnografías sobre las Islas Marquesas (cap. V) y sobre los tanalas de Madagascar (cap. VII). En 1945 Kardiner escribe *The Psychological Frontiers of Society,* en la que colaboran Linton, sobre la cultura comanche, DuBois sobre la Alor y James West sobre la Plainville, que es una obra similar a la anterior en su enfoque y análisis. De ella recogen Bohannan y Glazer el capítulo «La técnica del análisis psicodinámico» en su antología (1992: 215-235). Kardiner escribió, además, otras obras que son importantes para el psiquiatría clínica y no para la antropología. En ésta él supo responder a un viejo problema de la disciplina: ¿a qué se debe que la gente acepte su cultura? Bohannan y Glazer dicen al respecto:

> La solución mas comúnmente aceptada al problema ha sido la idea de que el modelo de «una cultura» influencia la conducta de los individuos. Este punto de vista vago y reduccionista se sustituyó por el concepto de Kardiner de la estructura de la personalidad básica, que se refiere a las herramientas normales de adaptación que una sociedad extiende a sus miembros. Estas, se encuentran en todos los miembros de la sociedad y

> son específicas de la cultura, adquiridas por las técnicas de crianza del niño básicamente estandarizadas, que son diferentes en cada sociedad (1992: 215).

Kardiner llegó a esta postura por ser neofreudiano, que aceptaba ciertos elementos del pensamiento de Freud y rechazaba otros. Así, sostenía como Freud que las experiencias infantiles explican el comportamiento adulto, pero mientras Freud afirmaba que tales experiencias eran universales y estaban determinadas sobre todo por el sexo, Kardiner decía que no eran universales, ni estaban basadas sólo en el sexo, sino que eran propias de cada sociedad, lo cual explica las diferentes personalidades básicas de las culturas. Según Harris (1968), Kardiner;

> aplicaba un esquema que del Freud original no conservaba más que mínimos residuos. Había abandonado el complejo de Edipo con su parricidio primordial y su memoria filogenética; había abandonado los tres estadios del desarrollo de la sexualidad; había abandonado la insistencia exclusiva en el aspecto sexual de las tendencias humanas. Eliminada esa superestructura, lo que quedaba era «un método para identificar las reacción de los hombres a las realidades de la vida» (1939: 407). Kardiner captó el hecho que el origen de las diferencias de personalidad hay que buscarlo en un espectro de factores condicionantes mucho más amplio que el aplicado por Freud (1978: 376-377).

Puede decirse que el mayor aporte de Kardiner en la escuela de cultura y personalidad es su teoría de la personalidad básica, en cuanto basada en la diferencia entre instituciones primarias y secundarias, que paso a exponer:

Teoría de la personalidad de base

Es fruto del citado seminario y se expone en el libro *El individuo y su sociedad* (1939). En el prólogo de la obra se presenta el diseño y los límites del estudio:

> Las culturas se estudiaron en el orden siguiente: trobriand, kwakiutl, zuñí, chukchi, esquimal, tanala e islas Marquesas. Se emplearon las cinco primeras como material para desarrollar algunos conceptos que sirvieran de base de partida y para esclarecer algunas orientaciones metodológicas. En cada una de esas culturas solamente se hace hincapié sobre aquellos aspectos que contribuyen a esclarecer algunos puntos

> metodológicos o a poner de manifiesto la forma en que se derivaron algunas de las constelaciones sociopsicológicas básicas. Hasta que hubimos estudiado la cultura táñala y la de las Islas Marquesas no nos dimos cuenta de que podíamos intentar el estudio de las culturas como conjuntos. Esto se debió a dos factores: nuestra técnica, en la forma de conceptos operativos, se había hecho suficientemente exacta para permitir tal aplicación y las descripciones del doctor Linton eran lo bastante completas para permitirnos observar aspectos y relaciones que en las presentaciones de las culturas anteriores solamente podían conjeturarse vagamente. Hemos de decir, sin embargo, por cuanto respecta a esas dos culturas, la tanala y la de las islas Marquesas, que aunque en cada caso presentamos «análisis» de dichas culturas, apenas podemos pretender haber descubierto más que unos pocos puntos elementales. Es mucho lo que en cada cultura desafía la explicación. La metodología no puede ser considerada como completa en ningún sentido… La técnica psicoanalítica solo es capaz, en el momento presente, de ponderar la personalidad desde el punto de vista establecido por la represión y la frustración; carece todavía de criterios dignos de confianza para perseguir los aspectos alegres y creadores de la personalidad (1968: 22-23).

Kardiner parte de ciertas definiciones: *ego es la personalidad total, tal como se la percibe subjetivamente* (no debe confundirse con el ego freudiano, que es sólo una parte de la personalidad total, siendo las otras el *idy* el *super-ego);* ***personalidad básica****: aquel grupo de características psíquicas y de conducta derivarías del contacto con las mismas instituciones, tales como el lenguaje, las connotaciones específicas, etc. y* ***carácter*** *es la variante personal de la estructura de la personalidad básica* (1968: 37). Pero la más importante es la segunda, que es el conjunto de rasgos del que participan, de algún modo, todos o la mayoría de los miembros de la sociedad, aunque *Freud no consideró necesario este concepto de personalidad básica, porque suponía que era el mismo en todos los seres humanos, haciendo caso omiso de la cultura* (1948: 443). La tesis clave de Kardiner era que la personalidad básica era variable dependiente de las instituciones primarias y variable independiente de las instituciones secundarias. Y así, importa mucho distinguir entre institución primaria y secundaria, partiendo de que, para él como para cualquier científico social, una institución es una respuesta sancionada a una necesidad:

> Afirmamos al principio que es preciso dividir las instituciones en primarias y secundarias; que la psicología no puede arrojar luz alguna sobre ellas sin recurrir a la ayuda de la historia de cómo adoptaron sus formas finales esas instituciones primarias. Hasta donde llega nuestro conocimiento, no se han formulado jamás explicaciones satisfactorias de esas instituciones primarias. Todo cuanto sabemos acerca de ellas es que el número de posibilidades de intentar la satisfacción de ciertas necesidades biológicas del hombre es limitado. Sin embargo, podemos explicar las instituciones secundarias y su relación con las primarías. Entre las instituciones primarías se cuentan la organización de la familia, la formación de grupo propio, las disciplinas básicas, la lactancia, el destete, el cuidado o descuido institucionalizado del niño, la educación anal, y los tabús sexuales, entre los cuales se incluyen la finalidad, el objeto u ambos, las técnicas de subsistencia, etc. Entre las instituciones secundarias se bailan los sistemas de tabús, la religión, los ritos, los cuentos populares y las técnicas de pensamiento (1968: 432).

Para Kardiner, *la institución primaría es más antigua, más estable y tiene menos probabilidades de ser afectada por las vicisitudes del clima o economía,* excepto las técnicas de subsistencia, y el individuo la considera tan evidente *como la respiración* (1968: 432-433); la institución secundaria es la que satisface las tensiones y necesidades creadas en la sociedad por las instituciones primarias. Para comprender mejor la distinción, es útil aplicarla a la cultura de las islas Marquesas, en la que Kardiner señala en las instituciones primarias tres puntos focales: el primero es la ansiedad por conseguir alimentos por la escasez; el segundo, la desproporción entre varones y mujeres y el tercero, una socialización con ausencia de restricciones sexuales y en una insistente obediencia. Un paréntesis sobre el segundo punto. Dice Kardiner:

> La disparidad numérica que se observaba entre los sexos en esas islas es realmente motivo de perplejidad. Juraban los indígenas que no practicaban el infanticidio y, sin embargo, la proporción de los varones a las hembras era, aproximadamente, de dos y medio a una. Es probable que se deshiciesen de las niñas más pequeñas pero no se trasluce nada de tal practica en la cultura. Es difícil determinar el motivo que los llevase a obrar así, pero no aparece aventurado suponer que el grupo se limitaba a criar nuevos elementos en proporción a sus recursos alimenticios (1968: 161-162).

Para valorar la objetividad del dato etnográfico, hay que tener en cuenta el dato de Linton: *En la época de mi visita, que tuvo lugar en 1920-22, la cultura de las islas Marquesas era ya una cultura rota. Sin embargo, se pudieron reconstruir las condiciones de los tiempos pasados basándose en las relaciones y recuerdos de los ancianos* (1968: 145). Parece que ante la ocupación europea (Francia desde 1842) decidieron no reproducirse y Linton visitó muchas aldeas donde había sólo ancianos. Volviendo al análisis, hay que preguntarse con Kardiner: *¿Qué clase de estructura de la personalidad se desarrolla bajo la influencia de estas instituciones primarias?* (1968: 201).

No puedo recoger todo el análisis de Kardiner, que él resume en el cuadro de la página 240 de su libro (1939). Me limito a examinar el influjo del segundo punto focal, el dispar número de varones y mujeres, siguiendo el resumen de José Luis García en su libro ya citado, cuyo coautor es Luis Cencillo, *Antropología cultural y psicológica* (1973):

El primer resultado es la poliandria peculiar de las Islas Marquesas: una mujer puede tener un marido principal y varios secundarios. Esta situación, siguiendo los esquemas de nuestra cultura, tiene que producir necesariamente sentimientos de celos en los hombres. No es raro encontrar en las Marquesas, más entre los solteros, suicidios y asesinatos por celos, sobre todo en estado de embriaguez. Pero normalmente este sentimiento no aflora al exterior: la sociedad se encarga de anularlo, compensándolo por medio de estructuraciones sociales más satisfactorias. Los hombres son, en efecto, los encargados de producir y de manufacturar los alimentos y artículos de consumo. Las mujeres son tabú en aquellos lugares en los que se requiere la cooperación entre los hombres. Por otra parte, tanto el marido principal como los maridos secundarios establecen un vínculo de solidaridad, del que ambos saldrán beneficiados. El marido principal, en vez de mostrarse celoso, utiliza a su mujer como reclamo para atraer a aquellos hombres que pueden acrecentar su prestigio y su poder, convirtiéndolos en maridos secundarios. Tendrá buen cuidado, por ese motivo, de permitir la satisfacción de sus necesidades sexuales. Los maridos secundarios sólo pueden mantener relaciones sexuales con su mujer tras el consentimiento del marido principal. A su vez, los maridos secundarios se sienten protegidos por la seguridad que

les ofrece el marido principal, tanto más si éste es hombre de prestigio. El sentimiento de paternidad desaparece considerablemente, ya que el primogénito, aunque no sea hijo del marido principal –lo cual ocurre pocas veces–, es el heredero de la potestad familiar. Por su parte, las mujeres metidas en este juego social, y ocupadas con sus múltiples maridos, se dedican más al cuidado personal que a la educación de sus hijos. El niño, por su lado, acostumbrado desde pequeño a observar las alternancias sexuales de su madre, y libre él mismo de toda restricción sexual, se va preparando para asumir el rol adulto que la sociedad le exigirá para su supervivencia: impasibilidad ante los celos. La solidaridad masculina, inconscientemente sobreestimada, trae como consecuencia un cierto odio a las mujeres, que en el folklore son representadas como bestias caníbales. La supresión de los celos entre los hombres, por medio de las diferentes formas de solidaridad masculina, hace que la agresión que este sentimiento debería producir hacia el hombre rival se desplace contra la mujer. Finalmente, como actividad suplementaria, motivada por la escasez de mujeres, se da en las Marquesas la homosexualidad institucionalizada. De esta manera se van integrando en una unidad dinámica, y al mismo tiempo dialéctica, la personalidad y la cultura (1973: 432-433).

Como siempre, cierro mi exposición con un juicio crítico sobre Kardiner. En general, puede decirse que él trata de resolver el viejo problema antropológico de por qué las personas suelen aceptar su cultura. Su respuesta es el influjo de las instituciones primarias, que producen la personalidad básica y ésta las instituciones secundarias de la cultura y en tal respuesta parece haber lógica y coherencia. Pero parece haber cierta ambigüedad en señalar la frontera entre las instituciones primarias y las secundarias, y en la validez de la etnografía con que se describen las instituciones de las culturas analizadas.[18]

Completo este juicio general con la opinión de tres antropólogos. El primero es Kroeber, que compara dos culturas vecinas, una de Birma-

18 En el Perú han usado el marco teórico de la personalidad básica según Linton y Kardiner para estudiar problemas de cultura y personalidad en la zona popular limeña de Mendocita y en otros lugares, Baltasar Caravedo, Humberto Rotondo y Javier Mariátegui en su libro *Estudios de Psiquiatría social del Perú* (Lima, 1963, Ediciones del Sol).

nia y otra de Siam, las cuales, a pesar de sus similitudes culturales, tienen una personalidad básica muy distinta y así llega a decir que *la explicación psicoanalítica de la cultura es dogmática, intuitiva y totalmente ahistórica* (en su *Anthropology* 1948: 616). El segundo es Róheim, que en su ya citado artículo, «Psicoanálisis y antropología»,[19] donde juzga a varios autores de la Escuela de Cultura y Personalidad, escribe que Kardiner:

> ha desarrollado, hasta convertirlo en una teoría sistemática de la personalidad básica, lo que no pasaba de ser una sugerencia en mis publicaciones… Dejando aparte el viejo problema del huevo y la gallina (presión cultural versus situaciones de la infancia) notamos que cuanto más pequeño y primitivo sea un grupo, mayor será la probabilidad de que la personalidad básica del grupo sea también la personalidad básica del individuo. Y, recíprocamente, un aumento de la cantidad significa un aumento de la variabilidad. Kardiner admite abiertamente que cuando se compara con las biografías individuales, el tipo de personalidad básica no es básico. Yo creo que el autor en su último y cuidadoso estudio –un libro que merece ser leído– (se refiere a The Psychological Frontiers of Society) oscila entre un determinismo económico y un determinismo psicológico. Debo decir, sin embargo, que yo hago las mismas objeciones a su sistema en su forma actual que hice a su primer libro. Kardiner es propenso a hacer generalizaciones basándose en un conocimiento insuficiente de los datos antropológicos (1973: 141-143).

Y el tercero es Harris (1968) que, partiendo de que *la perspectiva neofreudiana que más cerca estuvo de convertirse en una teoría del análisis psicocultural fue la de Kardiner* (1978: 376), la expone con amplitud y concluye, desde su posición de materialista cultural, que el principal defecto de Kardiner es no explicar, debido al influjo del particularismo histórico de los antropólogos que colaboraron con él, el efecto que sobre la personalidad básica tenían las categorías de orden tecno ecológico y tecno económico:

> Al evaluar la contribución de Kardiner hemos de señalar el principal defecto que su esquema compartía con todos los otros sistemas psicoculturales de causalidad. La cuestión es que su esquema no puede explicar la

19 En *Psicoanálisis y ciencias sociales* (1962) (México, 1973, Fondo de Cultura Económica), selección y prólogo de Hendrik M. Ruitenbeek.

existencia de las instituciones primarias. Estas son simplemente los datos a partir de los cuales puede predecirse cuál será la personalidad básica, pero su propio origen resulta inaccesible a las técnicas psicodinámicas… Hay una inmensa ironía en la forma en que la hostilidad dominante contra la teoría diacrónica impidió que Kardiner se apercibiese de la posibilidad de relacionar sus formulaciones con las del materialismo cultural y el determinismo histórico… De hecho, la estrategia de los análisis psicoculturales hubiera debido dar prioridad al examen de los efectos que sobre la personalidad tenían aquellas categorías de orden tecno ecológico y tecno económico para las que ya existían hipótesis diacrónicas razonables. Desgraciadamente Kardiner no pudo salvar las barreras que el negativismo del período habían levantado entre él y un programa óptimo como ése. Más tampoco hay que achacar toda la culpa a los miembros de la escuela de cultura y personalidad. La unión entre la teoría psicodinámica y el determinismo histórico se vio también dificultada por la sobre reacción de los neoevolucionistas contra todo aquello que oliera a análisis psicocultural. Es probable que pase mucho tiempo antes de que los partidarios de una y otra tendencia puedan aceptar que sus perspectivas son mutuamente complementarias (1978: 382-383).

Capítulo IX
La aculturación en América Latina

Presento ahora los aportes de otros cinco antropólogos culturales de Estados Unidos. Se caracterizan por desarrollar, no sólo un nuevo paradigma, el contacto cultural y los problemas de la aculturación, sino por hacerlo en México y otros países de América Latina, lo que es más interesante para los destinatarios directos de este libro. Como en el capítulo VIII, también en éste se puede hablar de ciertos temas sobre los que gira la reflexión antropológica. Son temas propios, aunque no exclusivos de América Latina. Esta, en la década de los años cuarenta, estaba sometida a un rápido proceso de cambio, sobre todo por la urbanización, aunque seguía siendo mayoritariamente rural, conservaba muchos patrones de su vieja matriz colonial y acogía muchos pueblos indígenas en situación de marginalidad, en cuyo beneficio se montaron programas de antropología aplicada. Por eso, nuestra disciplina abordó dichos temas con los presupuestos teóricos y metodológicos propios de la antropología cultural.

Los antropólogos analizaron, en primer lugar, el cambio cultural a causa de la urbanización (continuo folk-urbano de Redfield) y la cultura urbana emergente (cultura de la pobreza de Lewis). En segundo lugar, estudiaron el mundo rural, tanto desde la óptica de la cultura (teoría del bien limitado de Foster), como desde la posición social (teoría del campesino de Wolf). En tercer lugar, analizaron el colonialismo en América (formación de la cultura mestiza de Foster) y en el mundo (análisis de Europa y la gente sin historia de Wolf). Y en cuarto lugar, estudiaron el indigenismo, no sólo como antropología aplicada (Foster)

sino también como resistencia de las culturas indias (Proyecto Harvard de Vogt). Paso a presentar a los cinco autores.

1. Robert Redfield (1897-1958)

Nace y muere en Chicago, en cuya universidad estudia primero derecho, en el que se gradúa en 1921, y luego antropología, en la que se doctora en 1928. En 1934 es nombrado profesor de dicha materia en la misma universidad. Sobre el dubitante camino académico de Redfield, cuenta Charles E. Leslie en el respectivo artículo de Sills (1968):

> Descontento del ejercicio de la abogacía e indeciso acerca de lo que deseaba hacer, Redfield visitó México en 1923, Allí tanto él como su esposa vivieron el renacimiento de la cultura mexicana que siguió a la revolución y quedaron impresionados por la labor de Manuel Gamio, etnólogo y formador social. Al volver a Chicago, Park –su suegro, que enseñaba en el Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago– le animó a dedicarse al estudio de la antropología. Redfield lo hizo así y en 1926 volvió a México para realizar investigaciones de campo en Tepoztlán, una población azteca próxima a la ciudad de México… Tepoztlán es un libro modesto, que no intenta ir más allá de un retrato favorecedor y balístico de la comunidad, pero, cuando lo escribió, Redfield era consciente de la existencia de problemas más amplios. Se daba cuenta que Tepoztlán era semejante a las aldeas de otras zonas civilizadas y estaba atento a los cambios que sufrían estas comunidades al entrar en contacto con la civilización industrial urbana. En 1930, año en que se publicó Tepoztlán, Redfield fue nombrado colaborador de la Carnegie Institution de Washington y durante los 16 años siguientes realizó investigaciones de campo en Yucatán y en Guatemala en relación con dicha institución. Siguiendo las sugerencias de Park, en este trabajo desarrolló un modelo de sociedad rural, con el fin de desarrollar análisis más sistemáticos de la transición de las comunidades rurales a las comunidades urbanas en el seno de la civilizaciones (IX: 144).

Sus libros, publicados en la Universidad de Chicago, son: *Tepoztlán. a Mexican Village. A Study of Folk Life* (1930), Chan *Kom, a Maya Village,* en colaboración con Alfonso Villa Rojas (1934), *The Folk Culture of Yucatán* (1941), *A Village that Chose Progress, Chan Kom Revisited* (1950), *El mundo primitivo y sus transformaciones* (1953) (México, 1963,

Fondo de Cultura Económica), basado en seis conferencias sobre la evolución de la civilización en la Universidad de Cornell, *La pequeña comunidad* (1955) (Buenos Aires, Ediciones 3) y *Peasant Society and Culture, an* Anthropological Approach to Civilization (1956).

Según Leslie, al final de su vida, a partir de la obra de 1953, *el continuo que había elaborado entre sociedad rural y urbana, mediante la construcción de un modelo de sociedad rural, lo aborda ahora desde el extremo opuesto, remplazando el término «sociedad urbana» por el de «sociedad civilizada», más amplio.* Además, concibe las civilizaciones como estilos de vida propios, que están compuestas de sociedades urbanas y rurales y de *tradiciones grandes y pequeñas, coexistentes e interdependientes: las primeras forman parte de los sistemas de ideas –ciencias, filosofía, bellas artes– de la élite reflexiva y crítica, y las segundas forman parte del saber, el arte y la religión populares* (IX: 146). A pesar de ello, el influjo de Redfield en el pensamiento antropológico es el de sus primeras obras, y así presento como dos aportes suyos: el estudio de una comunidad tradicional y el análisis del cambio cultural en el continuo folk-urbano.

1.1. Estudio de una comunidad tradicional o folk

Es sabido que Redfield comenzó en México su trabajo de campo, sobre el que publicó, al comenzar la década de los treintas, sendas etnografías sobre el pueblo nahualt de Tepoztlán y el pueblo maya de Chan Kom. En ésta tuvo como colaborador al maestro rural Alfonso Villa Rojas, que acabó haciendo la carrera de antropólogo y jugando un destacado papel en el indigenismo mexicano. En ambas etnografías presenta el tema de la comunidad tradicional o folk, que retoma en posteriores trabajos (1953 y 1955) y se convierte en modelo de los estudios de comunidad en la antropología latinoamericana. Para Redfield, la comunidad folk es la forma predominante de la vida de la humanidad a lo largo de la historia y se caracteriza por cinco rasgos: es distinta (integrada por personas con sentido de pertenencia), pequeña, homogénea, autosuficiente y estable. Como lo expresa *The folk Culture of Yucatán* (1941), los rasgos de la comunidad folk más aislada constituyen un «tipo» en oposición al «tipo» formado por los rasgos contrarios de las comunidades menos aisladas:

> Los rasgos que sirven para identificar el primer tipo son: aislamiento; homogeneidad cultural; organización del modo peculiar de ver dentro de «un singular tejido de significados interrelacionados»; ajuste al medio ambiente local; predominio de las relaciones de carácter personal; importancia relativa de las instituciones familiares; importancia relativa de las sanciones sagradas en relación con las seculares; desarrollo de las expresiones rituales de las creencias y de las actitudes; tendencia a que mucho de la conducta del individuo implique a su grupo familiar y local (1968: 343).

Como esta visión de la comunidad folk en Tepoztlán resultaba un tanto bucólica, Oscar Lewis en *Tepoztlán. un pueblo de México* (1960) (México, 1968, Mortiz), que es un reestudio del estudio hecho por Redfield y que recoge en un apéndice la réplica de éste y su respuesta, atribuye tal visión al deseo de marcar la diferencia dentro del continuo folk-urbano que expone en 1941. Redfield replica:

> En este punto Lewis subraya –como explicación principal de lo que supongo, él debe haber pensado que fue el infortunado énfasis que le di a mi descripción– el interés que yo tenía en el cambio de una sociedad de sus características folk a sus rasgos más urbanos. La crítica del concepto folk-urbano, sin embargo, que Lewis trae aquí a colación no viene a ser oportunamente relevante para explicar la diferencia entre los dos puntos de vista publicados sobre el hombre de Tepoztlán; y afirmo esto porque yo ni siquiera tenía en mente aquel concepto cuando hice el estudio de dicho pueblo: lo desarrollé después… La verdad es que observé determinados aspectos de la vida de los tepoztecos porque me interesaban y me gustaban y no tenía en mente ningún esquema bien elaborado de ideas teóricas. Así observé la significación casi ritual que para los tepoztecos tenía el trabajo de cada día; vi el encanto que encontraban en la preparación de sus varios festivales, así como el placer, solemne pero profundo, en su realización; aprecié, en fin, el orgullo que esta gente tenía de su tierra cercada por las montañas, habitada desde tiempos remotos, tan profundamente arraigada en su modo de pensar y en sus sentimientos (1968: 209).

1.2. Teoría del continuo folk-urbano

Sin duda la obra más conocida de Redfield es *The Folk Culture of Yucatán* (1941), donde se presenta el paulatino cambio (por eso, el

término de continuum) entre el polo de cultura tradicional y el polo de cultura moderna; es una tipología polar similar a las de Maine, Tönnies y Durkheim, como Redfield lo reconoce. El dice que *el objetivo principal de esta investigación es definir las diferencias en la naturaleza de una sociedad aislada y homogénea, por una parte, y de una sociedad cambiante y heterogénea, por otra, en tanto que tales clases de sociedades están representadas en Yucatán* (1941: 17). Utiliza como material de análisis a cuatro poblaciones del Estado de Yucatán (México), que varían en tamaño y complejidad en función de su contacto con la cultura urbana, a saber Mérida (ciudad), Dzitas (villa), Chan Kom (pueblo) y Tusik (aldea).

Redfield dice que, aunque centra su análisis en las diferencias presentes en las cuatro poblaciones que se comparan, *espera que del estudio de estos materiales surjan cuestiones de interés general* y, por eso, se pregunta: *¿Ciertas diferencias que hay en las cuatro sociedades son ejemplo de lo que suele suceder cuando una sociedad aislada y homogénea se pone en contacto con otras sociedades?* Al fin presenta lo que puede ser considerado la tesis del libro:

> Suponiendo que la comparación representa un proceso ilustrado en las cuatro etapas de su desarrollo, las principales diferencias generales de las páginas siguientes son la desorganización de la cultura, la secularización de la sociedad y la individualización de la sociedad. Esto supuesto, la comparación puede convertirse en una hipotética descripción de cualquier contraste entre pares de sociedades, aisladas y homogéneas o cambiantes y heterogéneas. Y puede también preguntarse hasta dónde esta descripción se aplica a otras sociedades. La formulación hace posible preguntar un número de cuestiones generales que el análisis de nuevos hechos o el más profundo análisis de los hechos de Yucatán podría responder o quizás reformular. La pregunta importante que cabe plantearse es si los cambios regulares de la clase notada que resultan del contacto de una sociedad aislada y homogénea con otra sociedad, resultarían también del contacto de otra sociedad distinta, o sólo del contacto con una sociedad más heterogénea y menos aislada, o si únicamente del contacto con alguna moderna sociedad de Occidente (1968: 18).

Aquí Redfield plantea que el cambio cultural, tal como se manifiesta en las cuatro poblaciones yucatecas, que se supone que representan cuatro estadios del cambio, puede reducirse a la secularización, a la

individualización y a la desorganización de la sociedad. Comenzando por la primera y refiriéndose a Mérida, Dzitas, Chan Kom y Tusik en orden decreciente, dice Redfield:

> Se ha llegado a la conclusión que la ciudad y la villa muestran una mayor secularización que los pueblos. Los principales hechos ofrecidos en apoyo de esta conclusión, en el orden en que han sido presentados, son: la separación del maíz del contexto religioso y su uso como un simple medio para obtener alimento y dinero; el aumento del número de especialistas que realizan sus actividades como un modo de ganarse la vida, respecto a los que realizan actividades tradicionales, que se consideran prerrogativas y aun deudas morales con la comunidad; el cambio en el carácter de la institución de guardia, por el que ésta se convierte, de obligación de carácter religioso de cuidar un santuario y una divinidad, en simple empleo del municipio; la (casi completa) desaparición del culto familiar; la decadencia del carácter sacramental del bautismo y del matrimonio; la conversión del culto pagano de ser una forma de veneración religiosa en una simple magia y aun superstición; la disminución en la veneración tributada a los santos; el cambio de la novena que, de su forma tradicional de súplica a la divinidad, se convierte en una fiesta para diversión de los participantes; la modificación en la fiesta al santo patrono, por el que ésta pierde su carácter predominantemente religioso y se transforma en diversión y en oportunidad de beneficio; la separación de las ideas sobre causa y curación de las enfermedades de las concepciones que las unen a una obligación moral o religiosa (1968: 352).

Redfield recoge la conclusión de la individualización, a partir de *las diferencias entre las cuatro comunidades de Yucatán,* diciendo que *la menos aislada y más heterogénea de ellas es la más individualista* y enumera en apoyo de tal conclusión un conjunto de hechos, los cuales *expresan de nuevo las progresivas diferencias entre las cuatro comunidades como sí fuera un cambio histórico singular.* Tales hechos son:

> La relativa disminución de las funciones especializadas que se cumplen en provecho de la comunidad y el respectivo aumento de las ejercidas en beneficio del propio individuo; el desarrollo de derechos individuales sobre la tierra y las propiedades familiares; la disminución o desaparición del trabajo colectivo y el cambio de las servidumbres en relación a las actividades cívicas y al culto religioso; el decreciente interés de la familia o de la comunidad local en el arreglo y conservación de los ma-

> trimonios; la menor frecuencia de la familia extensa; la disminución del énfasis en las relaciones de respeto y convencionales entre parientes; la declinación del culto familiar y la desaparición de los símbolos religiosos que expresan la familia extensa; la menor tendencia a extender los términos de parentesco con significado primario para la familia elemental a los parientes más remotos o a las personas no emparentadas genealógicamente; la creciente vaguedad de las pautas tradicionales de conducta apropiada hacia los parientes; el cambio en la naturaleza de los ritos del matrimonio y bautismo por expresar cada vez menos la vinculación de las familias y cada vez más los intereses exclusivos de los individuos directamente afectados; la declinación en la relativa importancia del santo patrón en la comunidad local; la sugerida relación del crecimiento de la brujería por la separación de los individuos, sobre todo mujeres, de la seguridad de los grupos familiares (1968: 355).

Y en cuanto a la última conclusión, la desorganización, Redfield no se limita a enumerar en el capítulo 12 los hechos que la apoyan, como hizo con las otras dos. El ya lo había hecho en el capítulo 8 de este modo:

> A medida que se viaja de Tusik a Mérida, se nota una reducción de la estabilidad en la familia elemental, un debilitamiento en la manifestación de la autoridad patriarcal o matriarcal; una desaparición de instituciones que expresan cohesión en la familia extensa; una reducción en la fuerza e importancia de las relaciones de respeto, especialmente hacia los hermanos mayores y en general hacia la gente de más edad; un aumento en la vaguedad de los patrones de conducta convencionales hacia los parientes; y una disminución en el uso de los términos de parentesco que designan primariamente a miembros de la familia nuclear con parientes lejanos o personas no emparentadas (1968: 211),

Pero en el capítulo 12 Redfield ve la necesidad de plantear la desorganización como asunto teórico, pues es consciente que *la concepción de la organización de la cultura con su inverso, la desorganización, ha sufrido ciertos cambios a lo largo del estudio,* aunque permanezca la pregunta original: *¿Hasta dónde cada una de las cuatro comunidades puede ser descrita como un cuerpo organizado de modos de ver estipulados?*. (1968: 345). Luego analiza despacio cuatro elementos o rasgos que pueden señalarse en la organización de una cultura, aunque yo voy a limitarme a presentarlos sin recoger su análisis:

> En un estudio anterior del supuesto tipo de sociedad se señaló el rasgo de que «los patrones de conducta forman un singular tejido de significados interrelacionados». A medida que se deja el pueblo y se va a la villa, se encuentra –ya se ha afirmado– una situación en la que «los patrones de conducta están menos interrelacionados; cada costumbre del grupo existe más por sí misma, y no se evoca un cuerpo de actos y significados fijos y estrechamente asociados». Como el tema se trata ahora, tal contrastante organización y desorganización cultural parece válida, pero inadecuada, porque abarca lo que parece ser un conjunto de elementos diferentes, aunque relacionados, ninguno de los cuales ha sido definido adecuadamente. Pueden señalarse cuatro: 1) la unidad de la cultura de la sociedad, esto es hasta dónde puede ser descrita como cultura singular o como conjunto de subculturas, algunas subordinadas a otras; 2) el grado y la naturaleza de las alternativas de pensamiento y acción, que están convencionalmente a disposición de los individuos; 3) el grado hasta dónde hay relaciones de interdependencia entre los distintos elementos de una cultura; y 4) el grado de relaciones de conflicto e inconsistencia entre los varios elementos de la cultura (1968: 245).

Por el gran influjo de este autor sobre la antropología latinoamericana, concluyo con un juicio más detenido del mismo. En efecto, influyó mucho en los estudios de comunidad, que van a generalizarse en la antropología de América Latina, sobre todo con el nacimiento del indigenismo. Además, influyó con su teoría del continuo folk-urbano; ésta, por una parte, retomaba los tipos polares ideales de Maine (status-contrato), Durkheim (solidaridad mecánica-dinámica) y Tónnies (comunidad-sociedad), y por otra, planteaba una teoría del cambio cultural como proceso de secularización, individualización y desorganización. Este segundo planteamiento fue más cuestionado y ciertos antropólogos, con material empírico de su propio trabajo de campo, observan que no se da alguno de dichos procesos o que no se dan simultáneamente. Me limito a cuatro autores.

En primer lugar, Oscar Lewis. Ya se vio la réplica de Redfield a la visión bucólica de Tepoztlán que aquél le atribuye. Debe recordarse que Lewis, tras varios períodos de trabajo de campo, publicó *Life in a Mexican Village. Tepoztlán Restudied* (1951) y que regresó en 1956-57 para estudiar los cambios del pueblo, totalizando tres años de trabajo de campo, que publica como *Tepoztlán. Un pueblo de México* (1960) (MÉ-

XICO, 1968, Mortiz). En la versión castellana del libro, Lewis ha querido incluir como capítulo 1, «Tepoztlán reestudiado. Crítica del concepto continuum folk-urbano», *el resumen y las conclusiones aparecidas en mi estudio de 1951, porque considero que pueden constituir una útil introducción general al tema* (1968: 7). La crítica de Lewis a la teoría de Redfield se reduce a seis puntos.

Primero, éste *centra su atención, sobre todo, en la ciudad como fuente de cambio,* olvidando que las *sociedades folk han venido ejerciendo su particular influencia unas sobre otras a lo largo de cientos de años y, como resultado de esa interacción, se ha producido el cambio cultural,* como lo demuestran los registros arqueológicos de Tepoztlán, y olvidando también que la revolución mexicana, que fue mucho más agrarista que urbana, sobre todo en la fase dominada por el caudillo Emiliano Zapata, *tuvo una influencia profunda en cuanto al cambio* (1968: 18). Segundo, *el cambio cultural no* (es) *tan sólo una progresión de lo folk a lo urbano, sino una heterogeneidad de elementos de cultura que aumenta o disminuye;* por ejemplo, la llegada de la agricultura española con el arado, ciertas plantas y muchas creencias populares, no hizo a Tepoztlán más urbano, sino que lo mantuvo rural con una cultura más variada. Tercero, ciertos criterios que maneja Redfield como *variables encadenadas o interdependientes* son en realidad *independientes,* como lo ha mostrado Sol Tax en Guatemala y se verá luego (1968: 19).

Cuarto, *la tipología implícita en la clasificación folk-urbana de las sociedades tiende a descuidar los hallazgos significativos de la moderna antropología cultural, específicamente la gran variedad en los modos de vida y en los sistemas de valores de los grupos primitivos* (es decir, por insistir en aspectos formales, olvida la diferencia entre recolectores, cazadores y agricultores, que serían todos folk, y los distintos ethos de los pueblos). Quinto, *el énfasis en los aspectos esencialmente formales de la cultura conduce al desprecio de los datos psicológicos y, en general, no nos ofrece un cuadro introspectivo del carácter de la gente.* Y sexto, en la dicotomía folk-urbana *está implícito un sistema de juicios de valor, que contiene ya la vieja noción rousseauniana* de los primitivos como nobles salvajes. Luego Lewis analiza cada una de las tres conclusiones de Redfield y observa que, en su reestudio, Tepoztlán no se había desorganizado pues la fami-

lia sigue el viejo modelo y se ejerce la autoridad paterna, ni secularizado, porque persisten la religión oficial y popular, ni individualizado, porque la propiedad comunal no ha sido privatizada.

En segundo lugar, Sol Tax hace una crítica recogida por Redfield en su obra de Yucatán; hablando de Guatemala, sostiene que allí hay comunidades que no tienen todos los rasgos de la comunidad folk y que tienen ya algunos de la urbana; así, dice que *sociedades que se caracterizan por una cultura local (presumiblemente bien organizada), por ser homogéneas y por estar aisladas al menos porque las relaciones con personas de fuera de la comunidad no son íntimas,* son, sin embargo, *móviles, con relaciones impersonales, con instituciones formales que dictan los actos de los individuos, con una débil organización familiar, con una vida secularizada y con individuos que actúan más por motivos económicos o por otras ventajas personales que por una profunda convicción o pensamiento del bien social* (1968: 358).

En tercer lugar, Herskovits en *El hombre y sus obras* (1948) dice que en África Occidental hay comunidades urbanas entre cien mil (como Mérida) y trescientos cincuenta mil habitantes, que tienen complejas economías basadas en la ganancia personal y sin embargo tienen relaciones personales como en la sociedad folk y la religión como aspecto focal de su cultura (1968: 658). Y finalmente, Andrew M. Greeley[1], que se refiere al tema de la secularización. Es sabido que se habló mucho de ésta en la década de los sesenta, sobre todo a raíz del difundido ensayo *La ciudad secular* de Harvey Cox, un teólogo bautista de la Universidad de Harvard. Una voz discordante fue la de Greeley, que escribe:

> El gran tema de la sociología clásica es que durante el último siglo Occidente ha pasado de la gemen-schaft a la gesell-schaft, de la comunidad a la asociación, del grupo primario al grupo secundario, de la solidaridad mecánica a la solidaridad orgánica, de la autoridad tradicional a la autoridad burocrática, de las motivaciones primarias a las motivaciones contractuales. Weber, Durkheim, Tönnies, Troeltsch y Talcott Parson se han limitado a orquestar diversamente este último tema arquitectónico. Bajo el impacto de la racionalización, la burocratización, la industriali-

1 *El hombre no secular: persistencia de la religión* (1972), Madrid, 1974, Cristiandad.

> zación y la urbanización, se afirma, los viejos vínculos de la sangre, la fe, la tierra y la conciencia del parentesco han cedido el paso a las exigencias racionales, estructurales de la sociedad tecnológica… Los optimistas ven en ello una experiencia liberadora y humanizadora, mientras que los pesimistas consideran que se trata de un paso degradante y mecanizador. Pero ninguno de los dos bandos se pregunta realmente si ha sucedido tal cosa (1974: 42).

La respuesta de Greeley es que *las grandes estructuras corporativas que forman la sociedad tecnológica del tipo de la Gesell-schaft representan una serie de adiciones al conjunto de las relaciones humanas, no un sustitutivo de las relaciones antiguas* (1974: 41). Es decir, aunque tengamos más relaciones contractuales que nuestros abuelos, no por eso tenemos menos relaciones primarias. En resumen, parece cierto que no se puede generalizar el triple proceso de Redfield (secularización, individualización y desorganización). En la ciudad no hay tal cosa, sino formas distintas de religión, de individualización y de organización. Pero la tesis de Redfield, si no tiene un valor explicativo, ha tenido un gran valor heurístico.

2. Oscar Lewis (1914-1982)

Nace en Nueva York, se doctora en la universidad de Columbia con una tesis histórica y antropológica sobre los efectos del contacto con los blancos en la cultura de los indios *pies negros* y es profesor de antropología de la Universidad de Illinois. Hizo trabajo de campo como investigador, pero también como funcionario de varias agencias (Department of Agriculture, Office of Indian Affairs, Fundación Ford), en Estados Unidos, Canadá, España, Cuba, India y, sobre todo, México y Puerto Rico. Sus principales obras son etnográficas, están basadas casi todas en el método biográfico[2] y han sido, por su creciente interés para el mundo hispanoamericano, traducidas muy pronto y publicadas en repetidas ediciones. Tales obras son *Antropología de la pobreza: cinco familias* (1959) (México, 1961, Fondo de Cultura Económica); *Tepoztlán:*

2 Tal fue el método de José María Arguedas para su libro *Las comunidades de España y del Perú* (Lima, 1960, Universidad Nacional Mayor de San Marcos), en el que estudió tres pueblos de la provincia de León (Bermillo, La Muga y Sayago), para poder compararlos con el Perú andino, sobre todo de la región del Valle del Mantaro.

un pueblo de México (1960) (México, 1968, Mortiz); *Los hijos de Sánchez. Autobiografía de una familia mexicana* (1961) (México, 1964, Fondo de Cultura Económica); *Pedro Martínez. Un campesino mexicano y su familia* (1964) (México, 1966, Mortiz); *La vida. Una familia puertorriqueña de la cultura de la pobreza* (1966) (México, 1969. Mortiz) y *Una muerte en la familia Sánchez* (1969) (México, 1970. Mortiz).

En 1982 publica *Ensayos antropológicos* (México, 1986, Grijalbo), que es su obra de mayor interés metodológico y teórico. En ella recoge veinte ensayos, publicados a lo largo de un cuarto de siglo (1941-1966), bajo cinco secciones: teoría y método (6), indígenas norteamericanos (2), medio rural de Estados Unidos (2), campesinado (7) y medio urbano (3). Lewis presenta en la introducción su evolución teórica:

> Ahora que he releído estos ensayos me parece evidente que, en tanto que estudiante recién graduado a fines de la década de los treinta, era muy escéptico acerca de la capacidad explicativa de las teorías entonces vigentes en antropología, que estaban íntimamente vinculados con una especie de modelo de equilibrio social y con el importante elemento al que Marvin Harris denominó en años recientes «idealismo cultural». Por otra parte, como alumno de Ruth Benedict, admiré sus escritos y la fuerza de sus conceptos y, en particular, su búsqueda de normas y aspectos más generales tendientes a organizar y explicar la gran cantidad de aspectos, costumbres y creencias descritas en las monografías de los antropólogos. Al mismo tiempo, tengo mis reservas con relación a sus configuraciones culturales, en las que minimiza los factores económicos y hace énfasis en la homogeneidad a expensas de la diversidad de conductas y valores existentes incluso en la tribu más primitiva.
>
> Supongo que los problemas y métodos que he empleado en el trabajo de campo representan una reacción contra las tendencias recién señaladas. Mi escepticismo, que ha persistido hasta la fecha, me llevó a elaborar una estrategia cautelosa, ecléctica y empírica, para el registro y análisis de los fenómenos sociales; en consecuencia presto atención considerable a las condiciones materiales de la vida: los aspectos económicos, la pobreza, los conflictos, la explotación y la injusticia social. En términos generales, pienso que la teoría del conflicto permite un discernimiento más profundo que la del consenso. Por otra parte, mi posición teórica en antropología guarda mucha semejanza con el materialismo cultural de Harris; el punto principal en que no concuerda con este último es-

> triba en la dificultad para relacionar el elemento humano dentro de su sistema de determinismo ambiental, tecnológico y económico. Así me considero más bien un materialista ecléctico.
> A lo largo de mi carrera como antropólogo he tratado de integrar en el estudio del hombre y la sociedad, métodos a los que con frecuencia se han supuesto excluyentes y en mi opinión resultan complementarios. Por ejemplo, intento combinar en mi actividad los enfoques científico y humanista, o el histórico o diacrónico y el funcional o sincrónico (1986: 15-16).

Los dos principales aportes de Lewis a la antropología son sin duda su teoría de la cultura de la pobreza y su nueva metodología de la investigación, un tanto ecléctica y heterodoxa, pero que le permitió publicar obras de notable éxito editorial.

2.1. Teoría de la cultura de la pobreza

Este concepto lo enuncia por primera vez Lewis en *Cinco familias* (1959), lo desarrolla en la introducción de *Los hijos de Sánchez* (1961) y lo amplifica en el prólogo de La vida (1966), que se repúblicа en parte en *Ensayos antropológicos* (1982). En el segundo de estos textos Lewis resume su argumento y dice que, aunque pueda parecer paradójico, el modo de vida de los pobres cumple los requisitos de una buena definición de cultura:

> Para los que piensan que los pobres no tienen cultura, el concepto de cultura de la pobreza puede parecer una contradicción. Ello parecería dar a la pobreza una cierta dignidad y una cierta posición. Mi intención no es ésa. En el uso antropológico el término cultura supone, esencialmente, un patrón de vida que pasa de generación a generación. Al aplicar este concepto de cultura a la comprensión de la pobreza, quiero atraer la atención dada al hecho de que la pobreza en las naciones modernas no es sólo un estado de privación económica, de desorganización o de ausencia de algo. Es también algo positivo en el sentido de que tiene una estructura, una disposición razonada y mecanismos de defensa sin los cuales los pobres difícilmente podrían salir adelante. En resumen, es un sistema de vida, notablemente estable y persistente, que ha pasado de generación a generación a lo largo de líneas familiares. La cultura de la pobreza tiene sus modalidades propias y consecuencias

> distintivas de orden social y psicológico para sus miembros. Es un factor dinámico que afecta a la participación en la cultura nacional más amplia y se convierte en una subcultura por sí misma (1965: XIV).

Para aclarar su definición, Lewis distingue la cultura de la pobreza de otras, con las que a primera vista podría confundirse. En primer lugar, de la cultura primitiva, que se caracteriza por el aislamiento, la baja tecnología y la ausencia de clases, pero que es *relativamente integrada, satisfactoria y autosuficiente.* En segundo lugar, de la clase trabajadora, del proletariado y del campesinado, que *varían mucho en cuanto a situación económica en el mundo,* mientras que la cultura de la pobreza es propia de quienes están al fondo de la escala y del *lumpen-proletariado* (1965: XIV-XV). En tercer lugar, del simple empobrecimiento, pues no todos los pobres *desarrollan necesariamente una cultura de la pobreza,* por ejemplo la clase media que se arruma (1965: XVII). Además, Lewis alude a los diversos *contextos históricos,* donde nace la cultura de la pobreza: la desintegración de un sistema social estratificado y su reemplazo por otro (revolución industrial), la conquista imperial en la que los conquistados sean mantenidos por largo tiempo en condición servil, la destribalización por la migración, etc.

Para Lewis, es importante que la cultura de la pobreza tiene *características universales que transcienden las diferencias regionales, rurales-urbanas y hasta nacionales* (1965: XV). Tras afirmar que en México la cultura de la pobreza incluye al menos al tercio inferior de la población rural y urbana, Lewis presenta los rasgos universales de ésta, que se pueden clasificar en cinco campos (1965: XV-XVII):

> *a) demográficos:* tasa de mortalidad relativamente más alta; expectativa de vida menor; proporción mayor de individuos en grupos de edad más joven; y mayor fuerza de trabajo, por la participación de mujeres y niños.
> *b) familiares:* predominio de la familia nuclear; tendencia hacia familias centradas en la madre y mayor conocimiento de los parientes maternos; uniones libres o matrimonios no legalizados; hogares incómodos y estrechos (promiscuidad); temprana iniciación en la vida sexual; frecuente abandono de madre e hijos por el padre; hábito de golpear a la esposa; autoritarismo paterno; violencia física en la educación de los hijos; falta de vida privada; e insistencia en solidaridad familiar, que raras veces se logra.

c) económicos: lucha constante por la vida; bajos salarios; diversidad de trabajos no calificados; períodos de desocupación o subocupación; trabajo infantil; ausencia de ahorros; escasez crónica de dinero en efectivo; ausencia de reservas alimenticias en casa; pequeñas compras de productos alimenticios muchas veces al día; uso de ropa y de muebles de segunda mano; servicios crediticios informales (tandas); recurso a préstamos locales a tasas usurarias; y empeño de prendas personales.
d) sociales: es una cultura provincial y orientada localmente. Sus Miembros sólo están parcialmente integrados en las instituciones nacionales y son gente marginal, aun cuando vivan en el corazón de la ciudad; analfabetismo o bajo nivel de instrucción; los miembros de esta cultura no pertenecen a sindicatos obreros, ni a ningún partido político, ni están inscritos en el Seguro Social; y hacen poco uso de instituciones tan urbanas, como los bancos, los grandes almacenes, los museos y los aeropuertos.
e) culturales: fuerte orientación hacia el tiempo presente con relativamente poca capacidad de posponer sus deseos y de planear para el futuro; sentimiento de resignación y fatalismo; creencia en la superioridad masculina (machismo) y complejo de mártires en las mujeres; gran tolerancia ante la patología psicológica; alta incidencia en el alcoholismo; fácil recurso a la violencia para zanjar las dificultades; desconfianza ante las instituciones del gobierno y odio a la policía.

Tras esta enumeración de *aproximadamente cincuenta rasgos que constituyen la configuración de la cultura de la pobreza* (1965: XVIII), Lewis, aunque reconoce que habla de la pobreza como problema social, vuelve a la orientación psicológica, por su formación cercana a la Escuela de cultura y personalidad.

> Los que viven dentro de la cultura de la pobreza tienen un fuerte sentido de marginalidad, de abandono, de dependencia, de no pertenecer a nada. Son como extranjeros en su propio país, convencidos que las instituciones existentes no sirven a sus intereses y necesidades. Al lado de este sentimiento de impotencia hay un difundido sentimiento de inferioridad, de desvaloración personal. Esto es cierto en los habitantes de los barrios bajos de la ciudad de México que no constituyen un grupo étnico diferenciado, ni sufren de discriminación racial… Los que viven dentro de una cultura de la pobreza tienen muy escaso sentido de la historia… No tienen ni el conocimiento, ni la visión, ni la ideología para advertir las semejanzas entre sus problemas y los equivalentes en otras partes

> del mundo. En otras palabras, no tienen conciencia de clase, aunque son muy sensibles a las distinciones de posición social (1965: XVIII).

Pero Lewis encuentra también cosas buenas en la cultura de la pobreza. Por una parte, los *aspectos positivos que puedan surgir de estos rasgos,* porque el *vivir en el presente* puede producir una espontaneidad y una aceptación de los impulsos que en nombre del futuro se reprimen en la clase media, y el recurso a la fácil violencia es un escape para la hostilidad, que también se reprime en la clase media. Y por otra parte, Lewis juzga, a partir de su propia experiencia mexicana, que la mayoría de los pobres *parecen seres humanos decentes, justos, valerosos y susceptibles de despertar afecto* (1965: XIX).

Para concluir este punto, debe recordarse que Lewis presentó su concepto de la cultura de la pobreza como válido por encima de fronteras políticas, ocupacionales y étnicas. Y por eso, quería probar en Puerto Rico el modelo hallado en México. Pero, la prueba no fue total, no sólo por ciertos rasgos un tanto atípicos de la familia puertorriqueña investigada (una familia de prostitutas, aunque sólo un tercio de su muestra tenía tales antecedentes), sino por el contexto nacional de la cultura de la pobreza portorriqueña. Por eso, en el prólogo de *La vida* escribe Lewis:

> Es importante distinguir entre los diferentes perfiles que adquiere la subcultura de la pobreza, según el contexto nacional en que se dan estas subculturas. Si pensamos en la cultura de la pobreza fundamentalmente en términos del factor de integración en la sociedad general y del sentido de identificación con la gran tradición de esa sociedad, o con una nueva tradición revolucionaría naciente, no nos sorprenderá que algunos habitantes de barrios pobres con ingresos per cápita más reducidos se hayan apartado más de las características centrales de la pobreza, que otros cuyos ingresos son mayores. Por ejemplo, Puerto Rico tiene un ingreso por cápita muy superior al de México, y sin embargo los mexicanos tienen un sentido más profundo de su propia identidad… He mencionado el fatalismo y el bajo nivel de aspiración, como características claves de la subcultura de la pobreza. También aquí el contexto nacional determina diferencias apreciables. En un país como los Estados Unidos, donde la ideología tradicional hace hincapié en la movilidad social y la democracia, el nivel de aspiración, incluso en los sectores más pobres de la población, es ciertamente más alto que en países más atrasados como Ecuador y Perú (1969: LIII-LIV).

2.2. Nueva metodología de la investigación

La originalidad metodológica de Lewis está en sus biografías familiares. Cuando él hizo su reestudio de Tepoztlán, se limitó a emplear la metodología propia de la escuela boasiana que le enseñaron en Columbia. ¿En qué innovó? Lo expone en los prólogos de *Cinco familias* y de *La vida*. En primer lugar, es nuevo el *objeto*. Lewis juzga *que los antropólogos tienen en el mundo moderno una nueva función: actuar como estudiosos y cronistas de la enorme masa de campesinos y pobladores urbanos de los países subdesarrollados que integran casi el 80% de la población mundial* (1965: 16). Para Lewis, en el siglo XIX, cuando estaban naciendo las ciencias sociales, el análisis de la industrialización del mundo occidental se dejó a novelistas, periodistas y reformadores sociales; a mediados del siglo XX, cuando el Tercer Mundo inicia la industrialización hay una gran oportunidad para los antropólogos de ser estudiosos y cronistas de esas masas que llegan a la ciudad en busca de trabajo y oportunidades.

En segundo lugar, es nuevo el *enfoque etnográfico: para comprender la cultura de los pobres es menester vivir con ellos, aprender su lenguaje y sus costumbres e identificarse con sus problemas y aspiraciones. El antropólogo, instruido en los métodos de la observación y la participación directa, está bien preparado para llevar a cabo este trabajo* (1965: 17). Para Lewis, en las etnografías clásicas el hombre se pierde entre patrones culturales, status, roles y otros conceptos abstractos. Así, en la etnografía de la familia se analizan la composición, las formas y regulaciones del matrimonio, la separación, la autoridad parental, las reglas de residencia y descendencia, etc. Resulta una imagen demasiado mecánica y estática de la relación hombre-cultura. Por eso, debe hacerse una etnografía diferente donde el individuo aparezca con toda su riqueza.

En tercer lugar, es nuevo el enfoque en *la familia: el principal foco de estudio es la familia, en lugar de serlo la comunidad o el individuo… Los estudios de la familias salvan la brecha entre los extremos conceptuales de la cultura por un polo y el individuo por el otro; nosotros contemplamos ambos, la cultura y la personalidad conforme se interrelacionan en la vida real* (1965: 18). *Los hijos de Sánchez* contienen un prólogc y un epílogo de Jesús Sánchez y la biografía de los cuatro hijos de su primer matrimonie (Manuel, 32 años, Roberto, 29, Consuelo, 27 y Marta, 25); *La vida* recoge

la biografía de 55 personas de la familia Ríos, que forman 19 hogares investigados en Puerto Rico y Nueva York, sobre todo la madre, Fernanda Fuentes, 40 años, y los cuatro hijos de la primera de sus seis uniones maritales (Soledad, 25, Felítica, 23, Simplicio, 21 y Cruz, 19); pero hay información de otros 12 hogares, con lo que aparecen unos 300 individuos. Con razón dice Lewis: *aunque yo llamo a este libro un estudio de familia, el número de personas implicadas es mayor que la población de algunas comunidades aldeanas descritas en monografías antropológicas* (1969: XXV).

Y en cuarto lugar, son nuevas *las técnicas*. Es cierto que se usan técnicas tradicionales de la antropología, la sociología y la psicología, como *cuestionarios, entrevistas, observación participante, biografías, un número limitado de estudios intensivos de casos familiares y la aplicación de pruebas psicológicas selectas, tales como la Apercepción Temática, el Rorschach y la Conclusión de Oraciones* (1969: XIX). Pero se privilegian la autobiografía (cuya recolección resulta terapéutica para gente *que no ha tenido en el pasado a nadie que la escuche)* y el día típico, como muestra el resumen de los nueve pasos de un estudio de familia del prólogo de *La vida:*

> 1) se reúnen datos de tipo censal acerca de un gran número de familias seleccionadas sobre la base de las principales variantes que revistan interés para el estudio; 2) a partir de esta muestra, se selecciona un número menor de familias para hacer un estudio más intensivo; 3) se efectúan entrevistas con cada miembro de la familia, para grabar sus biografías y para interrogarlos sobre una amplía variedad de temas; 4) se reconstruye una semana o más de días consecutivos sobre la base de la interrogación intensiva; 5) se observan y registran días completos en la vida de la familia; 6) las entrevistas grabadas se transcriben a partir de las cintas magnetofónicas; 7) la información mecanografiada se traduce, se redacta y se organiza; 8) se efectúan nuevas entrevistas para llenar lagunas en la información; 9) las versiones definitivas de las autobiografías y los días se redactan para ser publicadas (1969: XXIV).

Por eso, en el mismo prólogo Lewis dice que en *La vida* hay, con respecto a sus tres estudios biográficos anteriores (1959, 1961 y 1964), cierto contrapunto entre la biografía y el día típico:

> La innovación metodológica más importante en este volumen es el lienzo mucho más amplio del retrato familiar, la intensificación de la técnica por medio de la cual los individuos e incidentes se contemplan desde

> múltiples puntos de vista, y la contemplación de biografías múltiples con días observados. Las biografías ofrecen una visión subjetiva de cada uno de los personajes, en tanto que los días nos dan una visión más objetiva de su comportamiento real. Los dos tipos de información se complementan y establecen un contrapunto que propicia una imagen más equilibrada. En general, los días observados producen una sensación más vivida y atisbos más íntimos sobre estas personas que sus propias autobiografías (1969: XXV).

Concluyo esta presentación con un juicio de conjunto sobre Lewis, que se refiere tanto a la metodología como a la teoría. De la metodología se cuestionan dos cosas. La primera es la validez del estudio de familia, como puente entre el individuo y la cultura, porque, como las relaciones intrafamiliares no abarcan todas las relaciones sociales, la familia no puede ser un laboratorio adecuado para estudiar la cultura. La segunda es la representatividad de un solo caso. Por eso, en México, aunque las obras de Lewis tuvieron gran éxito editorial, no faltaron las voces de protesta, porque dichas obras resultaban denigrantes al honor nacional y hasta se habló de prohibir la edición; tampoco faltó la pluma de un antropólogo que publicó una parodia sobre la familia norteamericana promedio en *América Indígena* bajo el título de «Los hijos de Smith».

De la teoría se cuestionan tres cosas, una que el concepto o configuración de cultura de la pobreza es demasiado amplio por la multitud de rasgos y así resulta poco funcional para analizar la realidad.[3] La segunda que el origen o los contextos históricos en que nace la cultura de la pobreza están poco claros. Y la tercera que en los cincuenta rasgos elegidos en la configuración hay vacíos; así no se dice nada de los rasgos religiosos, aunque en las biografías hay excelente material al respecto.

Para completar este juicio recurro a dos estudios. Uno de la revista *Current Anthropology,* cuyo editor, Sol Tax, ante el éxito editorial

---

3 A mediados de los sesentas analicé el libro de *Los hijos de Sánchez y* escribí un artículo sobre «La religiosidad de la cultura de la pobreza», que se publicó parcialmente en la revista *Comunidad* de la Universidad Iberoamericana de México (1969, vol. I, pp. 36-45) y completo en la revista *Catequesis latinoamericana* del Departamento de Catequesis del CELAM en Asunción, Paraguay (1970, n° 7 y 8, pp. 365-381 y 494-512).

y la nueva metodología de Lewis, invitó a 55 de sus miembros asociados a participar en un debate; a los 20 que aceptaron, se les remitieron las tres obras y una introducción de Lewis; las 16 reseñas que llegaron en el tiempo señalado fueron enviadas a éste para su respuesta. Tal es el material del debate de *Current Anthropology* (1967, vol. 8, n° 5, pp. 480-500), que fue publicado en castellano en *América Indígena* (México 1968: 795-861). Entre los comentadores estaban Rodolfo Stavenhaguen y Eric Wolf; yo me limito al primero (1968: 825-829). Este, después de calificar las obras como *documentos humanos fascinantes,* que *confirman el talento de Lewis, la inteligencia y cooperación de sus informantes y la laboriosidad y sólida investigación de sus ayudantes,* analiza su *contribución a la antropología* en el campo etnográfico, metodológico y teórico. Si bien la etnografía es buena y más confiable, por ser hecha por los mismos sujetos, la selección del material es siempre arbitraria:

> Su énfasis sobre la vida sexual *y* las relaciones familiares de los biografiados –así como también sus propias interpretaciones de orientación psicoanalítica, según se expresa brevemente en las introducciones– nos llevan a creer que otro investigador, con otro cuerpo de preguntas o tópicos por estudiar y con otro criterio en la edición de las entrevistas grabadas, posiblemente hubiese logrado biografías totalmente diferentes (1968: 826).

Y así Stavenhaguen se pregunta: ¿qué pasaría si se reestudiasen esas familias, como Lewis hizo con Tepoztlán? En el campo metodológico, se reconoce la novedad del uso de grabadoras y de la descripción del día típico, pero se echa de menos el análisis de la estructura social, pues *la simple acumulación de detalles por interesante que sea, no contribuye gran cosa por sí misma a la comprensión de la sociedad,* y del funcionamiento de las tres sociedades, a pesar del enfoque aparentemente integral, con la excepción del caso de *Pedro Martínez, que es el complemento perfecto del estudio de Tepoztlán hecho por Lewis* (1968: 827). Así la biografía debe completar el estudio de la estructura social, que es el tema de la antropología, pero ella sola es tanto más peligrosa cuanto más atractiva. Finalmente, en el campo teórico la cultura de la pobreza *parece tener valor taxonómico, pero resulta dudoso que pueda ser empleada en antropología como categoría analítica. ¿De qué es la pobreza una subcultura? ¿y en qué forma se relaciona con la cultura de la que es subcultura!* Así se insinúa el

problema de la situación de dependencia en que viven los pobres y que queda como escamoteada por su promoción cultural.

El otro estudio es de Charles Valentine, *La cultura de la pobreza. Crítica y contrapropuestas* (1968) (Buenos Aires, 1972, Amorrortu). Me limito a recoger sus críticas en la metodología y en la teoría. Sobre la primera, Valentine cuestiona que se investigue la familia: *Lewis intenta pasar en un movimiento de vaivén del individuo a la familia y de ésta a la cultura. Su tentativa no es del todo afortunada. Nunca se ponen en claro las transiciones, conexiones e interrelaciones entre los distintos niveles del análisis* (1972: 62). Cuestiona la representatividad de una familia, especialmente en La *vida,* que es una familia de prostitutas, cuando sólo un tercio de las familias del barrio tenía tal antecedente.

Cuestiona, además, que Lewis organice el material *(estas historias tienen algo del arte y algo de la vida)* desde su óptica *(mi formación como antropólogo, mi familiaridad con la cultura mexicana a lo largo de varios años, mis propios valores y mi personalidad influyeron en el fruto final de este estudio);* aunque esto sea inevitable, de todos modos impide conocer el posible sesgo del producto. Y cuestiona, al fin, cierta incoherencia en los datos, pues, según Lewis, la cultura de la pobreza *no tiene conciencia de clase* y Valentine ofrece varios casos de los personajes de *La vida* que demuestran lo contrario.

Y en sus críticas a la teoría, Valentine pregunta por qué Lewis deduce la cultura del estudio de la familia, pues *en la mayoría de los informes etnográficos, la vida familiar no es más que uno de los numerosos aspectos igualmente importantes de la vida social,* para acabar concluyendo; *a despecho de su valor en otro sentido, estas obras no logran su éxito en lo que suele considerarse su principal contribución: convencemos de que existe una cultura* (de la pobreza) *identificable* (1972: 74-75).

3. George M. Foster (1913-)

Norteamericano, se doctora en 1941 en la Universidad de Berkeley (California) con una tesis de antropología económica de la etnia popoluca de Veracruz (México), que se publica como A *Primitive Mexican Economy* (1942); durante su trabajo de campo recoge también información

lingüística, junto con su esposa Mary L. Foster, y ambos publican como coautores *Sierra Popoluca Speech* (1948). La cercanía de Foster al mundo mexicano hace que se le nombre director de un programa de investigación y adiestramiento de estudiantes graduados en México (1944-1946), promovido por el Instituto de Antropología Social de la *Smithsonian Institution*. Por el programa enseñó en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) de México y pudo investigar un pueblo mestizo de Michoacán con el graduado colombiano Gabriel Ospina; así ambos publican *Empires Children. The People of Tzintzuntzan* (1948). Años más tarde, bajo la moda de los «reestudios», Foster vuelve repetidas veces a Michoacán y edita *Tzintzuntzan. Los campesinos mexicanos en un mundo en cambio* (1967) (México, 1972, Fondo de Cultura Económica).

Cuando Foster es nombrado profesor de su Universidad de Berkeley en 1954, tiene una larga trayectoria en programas de antropología aplicada y de salud, que combinará con su docencia sobre esos temas en sus cursos y seminarios. Es sabido que, a raíz de la segunda guerra mundial, Estados Unidos surge como una de las dos potencias mundiales y promueve distintos programas de ayuda, por agencias del gobierno o fundaciones, en muchos países y, sobre todo, en Latinoamérica. Los programas exigían el concurso de antropólogos para estudiar los mecanismos del cambio cultural y evaluar los resultados. Por eso, Foster publica en 1962 *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos* (México, 1964, Fondo de Cultura Económica). Al final de la década, Foster retoma el tema en *Antropología aplicada* (1969) (México, 1974, Pondo de Cultura Económica), que no es un manual para los antropólogos aplicados y demás promotores del cambio, sino una reflexión más teórica sobre el cambio cultural y sus límites. En el prefacio Foster resume su larga carrera de consultor de programas de ayuda:

> En 1951 y 1952, al trabajar para el Instituto Smithsoniano, mis colegas antropólogos y yo participamos en una amplia evaluación del primer decenio de los programas norteamericanos bilaterales cooperativos de salud en América Latina, investigación auspiciada por el Instituto para Asuntos Interamericanos y el Servicio de Salud Pública de los Estados Unidos de Norteamérica. El programa de ayuda exterior norteamericano, actualmente llamado Agencia para el Desarrollo Internacional, me envió como consultor para el desarrollo de comunidades a la India, a

> Pakistán y Filipinas en 1955, en 1957 a Afganistán, 1961 y 1962 a Rodesia del Norte (hoy Zambia) y en 1965 a Nepal. La Organización para los Estados Americanos me envió para desempeñar tareas semejantes, a corto plazo, a México y Bolivia en 1963 y 1964. En 1952 actué como consejero de la delegación norteamericana ante la Quinta Asamblea Mundial de Salud en Ginebra y en 1966 participé en el Tercer Congreso Mundial de Educación Médica llevado a cabo en Nueva Delhi (1974: 12-13).

Entre tanto Foster, interesado en el mestizaje hallado en Tzintzuntzan, antigua capital del reino tarasco o purépecha, que nunca fue conquistado por México-Tenochtitlán, hizo trabajo de campo en España para profundizar en la raíz hispana de la cultura mestiza. Lo narra en el prólogo de *Cultura y conquista. La herencia española en América* (1960) (Xalapa, 1962, Universidad Veracruzana); *Mi deseo de trabajar en España fue una consecuencia de mis investigaciones de campo en México, en especial el estudio de la aldea mestiza de Tzintzuntzan (Foster 1948), en la que la mezcla de la cultura americana nativa y española es tan evidente* (1962: 12). Sobre tal tema no había muchos trabajos, a pesar de la rica variedad de la cultura española, por el quiebre de la ciencia social en España bajo el largo régimen de Franco, por el poco interés mostrado por la naciente antropología de América Latina a la raíz hispana y por juzgar el mestizaje una categoría poco significativa. Paso ya a exponer tres aportes de Foster a la antropología: su teoría sobre el contacto hispano-indio, el campesino y su «visión limitada de lo bueno» y su teoría sobre la antropología aplicada.

3.1. Teoría del contacto hispano-indio

Foster no hizo un trabajo de campo intensivo en ciertos pueblos de España, que fueran representativos de la multicultural realidad española. Prefirió hacer un estudio global, a ba se del las fuentes escritas sobre el folklore y de visitas, durante un año, a las regiones más claves en la colonización de América. En su trabajo Foster contó con la ayuda valiosa del gran etnólogo autodidacta vasco Julio Caro Baroja,[4] que era entonces director del Museo del Pueblo Español:

---

4 Julio Caro Baroja (1915-1995), sobrino del escritor Pío Baroja, es uno de los más grandes y prolíficos antropólogos de España, aunque nunca estuvo ligado al mun-

> Ambos trazamos un plan conjunto para las investigaciones bibliográficas y de campo, con el que podríamos satisfacer nuestros mutuos intereses. Este plan abarcaba la selección sistemática de las zonas geográficas de España que parecían ofrecer un mayor interés en lo que toca al Nuevo Mundo. Después examinamos los escritos pertinentes, anotando las secciones significativas para mecanografiarlas en tarjetas, que serían archivadas de acuerdo con el sistema de los Human Relations Area Files (HRAF). Después de cada investigación bibliográfica visitamos la zona implicada, calculando el tiempo de nuestras visitas de la mejor manera posible para que las fiestas de importancia especial y las principales actividades agrícolas y económicas del año, quedaran incluidas. Equipados con cuestionarios que hacían énfasis en las lagunas que mostraban los datos publicados, fuimos capaces de llenar las más obvias, aparte de tomar notas bastante complejas de aspectos culturales escogidos. También se mecanografiaron las notas de campo en tarjetas del tamaño HRAF por duplicado y se archivaron por separado. Cada uno de nosotros obtuvo así un archivo global de notas bibliográficas y de campo (1962: 13).

Así obtuvo Foster una buena síntesis etnográfica y su libro *Cultura y conquista* dedica tres de sus diecisiete capítulos a describir muchos aspectos de la cultura española: planeamiento urbano y el enigma del trazo «reticular», economía (prácticas, agrícolas, animales domésticos, técnicas para pescar, las artes, oficios y el vestido, el transporte y los mercados), ciclo vital (el embarazo, nacimiento e infancia, el galanteo y el matrimonio, el ritual de la muerte) y religión (creencias, calendario festivo y romerías). Pero, para mí, lo más valioso del libro es su teoría de la aculturación hispanoamericana a través de la conquista, que Foster presenta en los capítulos I, II y XVII. Recojo una larga cita donde él sostiene que el resultado de la conquista española, a diferencia de la mayoría de las conquistas coloniales de la época y posteriores, fue la creación de una cultura mestiza y que toda Hispanoamérica es, a pesar de sus diferencias, una sola área cultural:

---

do universitario. Ha escrito sobre la cultura vasca, los pueblos de España, las fiestas populares, la Inquisición, la brujería, las minorías de judíos y moriscos, etc. Para entender la aculturación religiosa de la América española es muy útil su obra *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII* (Barcelona, 1995, Círculo de Lectores, dos tomos).

> en cien años, y en la mayoría de las regiones en menor tiempo, el número más considerable de pueblos nativos desde el norte de México hacia el sur (con la excepción del Brasil) se vio conquistado y subyugado por las fuerzas de las armas españolas, y las normas indígenas de vida fueron brutalmente destruidas, operándose en ellas grandes cambios. La historia no presenta otra época en que haya habido grados tan importantes de contacto cultural entre pueblos con tradiciones completamente distintas. Durante cincuenta años unos 150. 000 españoles de todas clases sociales y ocupaciones (Friede 1952) llegaron a América, como un enjambre, mezclándose racial y culturalmente con los pueblos nativos conquistados y poniendo en movimiento los procesos históricos que después produjeron las civilizaciones mestizas contemporáneas de Hispanoamérica, civilizaciones que, en la mayor parte de la zona, se levantaron sobre las bases racialmente vigorosas y culturalmente diversas de los Mundos Viejo y Nuevo.
>
> En algunos lugares de América, como en el sur de Argentina y de Chile y en el norte de México, las poblaciones nativas estaban dispersas y no ejercieron sino una pequeña influencia en las normas de vida de los invasores. Pero, en la mayor parte de la zona, las poblaciones exhibían desde una moderada hasta una gran densidad, y las costumbres españolas fueron profundamente modificadas por las culturas existentes. Lo notable, sin embargo, no es que la cultura indígena desempeñara tal papel como modificadora de la cultura española, sino más bien que estas poderosas influencias nativas hayan sido, a la larga, conformadas y dominadas por fuerzas ibéricas aún más poderosas. En México, Guatemala, el Ecuador, el Perú y Bolivia, son impresionantes las poblaciones indias y los elementos visibles de la cultura indígena, que dan a cada país muchas de sus cualidades distintivas. Estos elementos indios son ahora una porción de la cultura nacional, compartida por la gente instruida y la élite con los analfabetos y las capas sociales bajas. Pero, por encima de las características fundadas en lo indígena, están las semejanzas hispánicas genéricas, que se expanden desde el tiempo de la Conquista y dan a Hispanoamérica una unidad cultural que ha llevado a los antropólogos, historiadores y filósofos, a pensar en términos de una cultura Hispanoamericana contemporánea común (1962: 18-19).

Luego Foster confirma esta unidad cultural, enumerando un conjunto de rasgos y señalando a menudo su diferencia con la cultura angloamericana. Los rasgos son: la difusión de la lengua castellana, pues

en ninguna parte del mundo es posible viajar tan lejos, a lo largo de tantas comarcas en que se hable la misma lengua (1962: 20); el trazo reticular urbano en torno a la plaza mayor; la rígida separación de las clases sociales; el valor de la familia extensa; el catolicismo popular centrado en la fiesta de los «santos» y la peregrinación a los santuarios; las normas democráticas en la constitución política y el «personalismo» de los caudillos y caciques; además,

> un ethos se encuentra en toda la zona. Se tiende a ver la vida de la misma manera, existe un consenso general acerca de las metas deseables, y las actitudes con respecto al trabajo, la salud y la diversión denuncian nexos históricos comunes. Las formas externas de las relaciones humanas son mucho más estilizadas que en las sociedades más agitadas, y la cortesía, como fin en sí misma, se encuentra muy esmeradamente desenvuelta, el orgullo personal y nacional son grandes, y la dignidad y la vergüenza deben preservarse cueste lo que cueste (1962: 21-22).

Otros rasgos de la cultura hispanoamericana: el individualismo y libertad de acción que a veces raya en la anarquía; valoración menos positiva del trabajo, a diferencia de la ética anglosajona, y atribución del éxito a la suerte y gran recurso a las loterías; prácticas comunes, más españolas que indígenas, en el ciclo vital (prohibiciones en torno a la preñez, juegos infantiles, prácticas de cortejo y matrimonio, creencias y ritos sobre la muerte) y similar cultura material en la agricultura, la pesca y las formas de transporte, donde también parece mayor la herencia hispana (1962: 20-23). De esta área cultural del río Bravo a la Patagonia, Foster acuña el concepto de *cultura de conquista,* para subrayar el dominio de la cultura donadora que impone sus propias reglas de juego, y comienza por preguntarse:

> ¿Podemos elaborar un modelo para facilitar la formación conceptual acerca de la naturaleza de una cultura donadora dominante y el modo en que se presenta a una cultura receptora subordinada? Si así fuere, tal modelo, como debe ajustarse a todas las situaciones de contacto de tipo semejante, se elaborará más eficazmente a partir de un caso específico. España nos ofrece, por muchas razones, en relación con la América hispánica, inusitadas oportunidades para tal tentativa (1962: 33).

Las razones de Foster para estudiar el proceso colonial español en vez de otros son: la cultura de España en el siglo XVI, aunque plurifor-

me, era menos compleja que la de una nación industrial moderna; su impacto en América fue menos complicado que el de los países coloniales de los siglos XIX y XX; España tuvo un programa de cambio dirigido en lo político y en lo religioso; y hay una información documental bien conservada de dicho cambio. Estas cuatro razones no necesitan mayor explicación; sobre la cuarta, se debe recordar el Archivo General de Indias de Sevilla, y sobre la tercera, las Ordenanzas Toledanas.[5] En efecto, éstas son un ejemplo de creación de una cultura mestiza, pues muchas de ellas sirven para asegurar el éxito del proyecto colonial, y otras, para conservar viejas costumbres autóctonas; esto explica su aceptación por los indios, que acabaron convirtiendo un marco legal de dominio político en matriz de su identidad colectiva.

Para Foster, España impuso en la conquista a los indios su cultura *que llegando a América como una fuerza de aculturación, produjo la civilización hispanoamericana* (1962: 34). Pero, como dos sistemas culturales nunca se ponen en pleno contacto, hay un doble proceso de tamización o criba, por el cual sólo una parte de la cultura donadora llega a la receptora (1º proceso) y sólo una parte de la cultura que llega es aceptada (2º proceso), con lo que la cultura receptora conserva muchos rasgos del patrimonio original. Por el primer proceso, no toda la cultura de España es trasladada a América, sino que hay una selección, que hacen, por una parte, las *autoridades de la cultura donadora que* deciden qué instituciones de la metrópoli deben pasar a la colonia, y por otra, *los migrantes que traen su propia cultura,* según la región de procedencia. Por el segundo proceso, hay también una selección porque los indios, por medio de *mecanismos socio-psicológicos,* aceptan rasgos de la nueva cultura y conservan muchos de la suya, y opera también *la dimensión temporal,* que explica que al inicio haya más apertura a las innovaciones y luego menos, pues se da cierta *cristalización* de la cultura. Amplío estos procesos.

En el primero, respecto a *las autoridades,* el Estado colonial impuso el municipio, como única forma de gobierno local, frente a otras

5 Véanse por ejemplo las «Ordenanzas generales para la vida común en los pueblos indios. Arequipa, 6 de noviembre de 1575» en *Francisco de Toledo. Disposiciones gubernativas para el Virreinato del Perú (1575-1580)*. Sevilla, 1989, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, edición de Mª Justina Sarabia Viejo, tomo 2º, págs. 217-266.

formas, como los fueros, que eran privilegios que algunas ciudades hispanas habían logrado a través del tiempo, e impuso la demarcación reticular o damero urbano en torno a la plaza mayor con el templo y los edificios públicos, que no tenía casi ninguna ciudad de España (1962: 42-43). Y la Iglesia, que tuvo pronto obispos en las grandes ciudades y celebró concilios y sínodos, estableció un modelo pastoral, visible todavía en el catolicismo popular hispanoamericano, se *purificó en la cultura de conquista mediante la simplificación*[6] y pudo desarraigar costumbres paganas que tuvo que aceptar al evangelizar Europa. Y respecto a *los migrantes,* éstos, como era de esperar, trasladan su cultura, tanto material como inmaterial a América, pero sólo en parte: *en casi todos los aspectos de la cultura material que fue traída por España, nos encontramos que sólo una pequeña proporción de la totalidad de formas españolas se mantuvo en América* (1962: 439); así en toda América está presente el arado dental andaluz frente a los muchos tipos de arado de España. Dicha simplificación se debió a la dificultad de traer ciertas técnicas o a su menor utilidad en el nuevo hábitat. En la cultura no material, como una sociedad sólo puede tener cierto número de creencias y prácticas rituales y como los colonos traían muchas por proceder de distintas zonas culturales, también debió hacerse *una selección,* donde la Iglesia jugó un papel importante (1962: 44-45).

En el segundo proceso, Foster pregunta qué pasa con la *cultura de conquista* al llegar a un nuevo mundo y reitera que hay otra simplificación de la cultura importada;

> Dos enfoques analíticos, distintos pero relacionados, nos ayudan a entender este proceso de reducción. El primero se ocupa de los mecanismos sociales y psicológicos con que los pueblos receptores aceptan o rechazan discretamente los elementos que se les presentan, en aquellas situaciones en que se les permite la selección. El segundo se ocupa de la dimensión

6 Foster, tras observar que en América se ha reproducido el calendario ritual de la Iglesia, añade que no llegan costumbres populares o locales, preguntándose: ¿Dónde se encuentra, por ejemplo, el puerco de San Antón? ¿Dónde, Santa Águeda y las alcaldesas? ¿el jueves Lardero? ¿el entierro de la sardina? ¿Las fiestas de San Blas? ¿Los que caminan sobre el fuego, de San Pedro Manrique? ¿El domingo de Piñata? (1962: 41-42).

> temporal, de la secuencia de presentación de la cultura de conquista. Ello nos sugiere un concepto, que podría nombrarse de cristalización cultural, que nos ilustra acerca de que los factores que no son en esencia ni sociales ni sicológicos pueden ser muy importantes para la determinación de las formas finales estabilizadas en una sociedad aculturada (1962: 389).

Antes de analizar los *mecanismos socio-psicológicos,* Foster observa que la aculturación de ambos grupos fue mutua y *el español, al igual que el indio, se vio expuesto a la cultura de conquista* (1962: 390), para luego establecer tres reglas de aceptación de la cultura de conquista por los indios: 1ª) en la cultura material y técnica se acepta el modelo español, cuando los indios no tenían un modelo propio o eran muy rudimentarios, como el palo de sembrar (coa) en Mesoamérica y el arado de pie *(chaquitaclla)* en los Andes, frente al arado de bueyes. 2ª) Lo mismo sucede en dicha cultura material, cuando los indios tenían modelos inferiores y eso explica la generalización de techo de tejas, el horno de alfarero o las herramientas de carpintero. 3ª) Pero en la cultura *folk* en sentido amplio (Foster se refiere a *los patrones alimenticios, las supersticiones, la medicina popular, el folklore y la música),* los modelos importados no tenían una ventaja clara y así su aceptación por los indios será mucho menor y dependerá de otros factores (personalidad de los individuos, el prestigio y la curiosidad) (1962: 391-393).

El cuarto mecanismo o *dimensión temporal* explica bien un hecho. La cultura hispanoamericana se parece más a la del suroeste español, como lo prueban muchos ejemplos de varios campos (modos de vestir, tónicas agrícolas, artesanales y pesqueras, patrones de herencia, creencias y ritos fúnebres, formas de compadrazgo, devoción a las imágenes o «santos», modismos dialectales del castellano, etc.).[7] ¿Por qué? Según

---

7 Me limito a las Costumbres funerarias. Tomando como base los datos disponibles, las costumbres de Extremadura, Huelva y partes de Casulla la Nueva nos recuerdan particularmente las de América, aunque el baile del angelito señala hacia el sureste. Sin embargo, esta costumbre pudo estar mucho más extendida en tiempos de la conquista. Parece que la orgía funeraria del norte de España no caracterizó a América, ni se han señalado en el Nuevo Mundo las plañideras pagadas. Del mismo modo, parece que las normas de heredamiento del norte de España tuvieron poca influencia en América, en tanto que los modelos meridionales españoles han sido importantes (1962: 396).

Foster, los inmigrantes, aunque a lo largo de la colonia vinieron de toda la península, al principio eran, sobre todo, del suroeste español (Andalucía occidental, Extremadura y Castilla sudoccidental) y eso explica el mayor influjo de dicha región; una vez aceptadas ciertas costumbres, las que llegan después se rechazan, pues la cultura ya ha cristalizado. Este dato se confirma por el hecho que la gran mayoría castellanohablante de América usa palabras caribes para designar las realidades autóctonas (maíz, tabaco, cacique, etc.), porque los primeros españoles las aprendieron en el Caribe y no aceptaron luego las respectivas palabras de otras lenguas indias. Para Foster, las líneas básicas de:

> las nuevas culturas, coloniales tomaron forma con rapidez. Una vez que se hubieron integrado comparativamente bien, y ofrecido las soluciones preliminares a los problemas mas urgentes de los colonizadores, sus formas se volvieron más rígidas: puede decirse que se cristalizaron. Después de la cristalización, y durante un período de ajustes razonablemente satisfactorios a los medios social y natural, parece que las nuevas culturas coloniales hispanoamericanas se hicieron más resistentes a la influencia española continua. Entonces, estas culturas en vías de estabilizarse, mostraron una menor disposición al cambio y menor propensión a aceptar de la cultura progenitura los elementos nuevos que habían sido aceptados o rechazados en el momento inicial. Luego sucedió que cuando los crecientes números de personas que emigraban al Nuevo Mundo, procedentes de las zonas más norteñas, llegan a su meta, se encontraron con otros intereses a los que tuvieron que adaptarse. La cultura que llevaban consigo, que pudiera haber sido perfectamente adecuada por la búsqueda de soluciones a los nuevos problemas americanos, tenía menos importancia, sencillamente, porque había llegado después (1962: 399).

3.2. El campesino y su «visión limitada de lo bueno»

Como ya se vio, Tzintzuntzan fue estudiado por Foster en su obra conjunta con Ospina de 1948 y reestudiado en la de 1967, en cuyo prefacio se expone el contenido de las dos partes del libro:

> la primera es un análisis en términos teóricos del carácter de la gente y de sus principales instituciones; la segunda es un relato, bastante detallado, de veinte años de cambios y de cómo muchos de ellos provienen

> de las formas preexistentes de la personalidad *y* de la cultura (1972: 7-8). Este análisis del «carácter de la gente» es otro aporte de Foster. El lo hace, en el capítulo VI del libro (1967) con un enfoque psico-cultural, puesto que no duda en completar su análisis básicamente cultural con técnicas de la psicología, y presenta un modelo o tipo ideal del campesino mestizo de Tzintzuntzan, que es válido para muchos campesinos mexicanos, Para Foster, un modelo o tipo es: una abstracción analítica derivada de la conducta sometida a observación, cuya función es tomar cuenta y explicar concisamente –representarlas infinitas formas y relaciones de conducta… y formular los principios a que se conforma esta conducta, haciendo posible con ello la predicción (1972: 124). Y esta visión limitada de lo bueno de la gente estudiada, explica: un espectro muy amplio de la conducta en Tzintzuntzan y relaciona valores y actitudes básicas como instituciones aparentemente diversas, tales como la política y la ley, la religión, las actividades económicas, las creencias médicas y hasta el folklore. A ese modelo llamo Imagen de la Limitación de lo Bueno. Por ello entiendo que la conducta en éstas y en otras áreas amplias, está modelada de tal manera que sugiere que los tzintzuntzeños ven sus universos, el social, el económico y el natural –su ambiente total– como unos en que casi todas las cosas deseables en la vida, tales como la tierra y otras formas de riqueza, la salud, la amistad, el amor, la hombría, el honor, el respeto, el poder, la influencia, la salubridad y la seguridad, existen en cantidades finitas insuficientes para llenar aun las necesidades mínimas de los habitantes. No sólo las «cosas buenas» existen en cantidades estrictamente limitadas, sino que, además, no hay directamente, dentro del poder del tzintsuntzeño, una manera de aumentar las disponibilidades que existen de lo bueno (1972: 125).

Así Foster formula dos hechos (el bien *es* limitado y no se puede aumentar), cuyo corolario es que *un individuo o una familia sólo pueden mejorar su posición a expensas de otros,* en el supuesto de que Tzintzuntzan es un sistema cerrado. Es cierto que Foster reconoce que el supuesto era entonces falso por haber emigrantes a la ciudad de México y «braceros» en Estados Unidos, que mandaban dinero periódicamente a sus familiares o lo traían al retornar, pero tal dato no afecta al modelo, como se verá. Foster recurre a sus datos etnográficos para probar la visión de la limitación de lo bueno en algunos campos (economía, amor y amistad, salud y machismo). Me limito al primero. Puesto que la tierra es limitada, ha sido explotada intensamente por años sin fertilizantes, la tec-

nología ha cambiado poco desde la Conquista, etc., puede decirse que *el tzintzuntzeño promedio ve poca o ninguna relación entre las técnicas de trabajo y la producción, por una parte, y la riqueza, por otra* (1972: 127).

Del citado corolario se desprende *lógicamente que la conducta preferida es aquella que la gente considera como conducente para lograr el máximo de su seguridad mediante la preservación de su posición relativa en el orden tradicional de las cosas* (1972: 134). Tal seguridad se puede lograr en teoría por dos caminos opuestos:

> una cooperación cercana al comunismo y un *desenfrenado individualismo,* que es el camino seguido por los tzintzuntzeños, quizás porque su experiencia de liderazgo democrático no fue buena y promovió más la corrupción que una equitativa distribución del bien limitado. Así Foster continúa deduciendo, a partir de la visión del bien limitado que presenta como modelo que explica y da coherencia a los datos observados en el campo, el modo de ser de la gente y destaca tres actitudes básicas.

La primera es percibir la vida como lucha *(toda persona se ve a sí misma como en una lucha perpetua y sin treguas con sus prójimos y el mundo en general, por la posesión de lo que él considera que es su parte en los escasos valores),* lo que entraña *una dosis modesta de machismo* y cierta renuencia de la gente a *revelar la verdadera posición bajo* falsas modestias (1972: 135-136). La segunda es la *incapacidad para cooperar,* porque se ven *los más grandes esfuerzos cooperativos como amenazas personales y no como recursos para mejorar la vida de la comunidad (1972:* 137). Y la tercera es la idea de que la clave de una sociedad sana es el equilibrio de bienes y, por eso, a los más «ricos» se les llama más «acomodados», que resulta menos perturbador para el equilibrio ideal:

> En Tzintzuntzan se considera saludable aquel organismo social en el que prevalece la igualdad esencial respecto del acceso de lo Bueno. Por lo tanto, la sociedad buena, como lo hemos notado, se conforma a un modelo de equilibrio; la seguridad y la confianza se adquieren, dentro de la comunidad, por el mantenimiento del statu quo, no permitiendo cambios significativos en la distribución tradicional de lo Bueno. La conducta que trastorne esa distribución tradicional, y aun la que meramente sugiera la posibilidad de un trastorno, se estima como amenazante para la comunidad en general. Por esta razón es que los tzintzuntzeños se esfuerzan en mantener la ficción de que «todos somos iguales» (1972: 137).

Foster, a partir de los mismos datos de campo, presenta también tres tipos de mecanismos para mantener el equilibrio que hay en Tzintzuntzan y que se refieren a los individuos, al grupo informal y a la comunidad institucionalizada. Los mecanismos *individuales* operan, cuando los tzintzuntzeños, por temor a la envidia, no revelan indicios de progreso, pero, si éstos son evidentes, deben ser neutralizados por gastos rituales o por cierto machismo. Los mecanismos *grupales informales* operan por medio del chisme, pues hay mucha sensibilidad al «qué dirán», y por cierto temor a la brujería, pues, aunque la gente no declare de modo abierto su temor a ella, *parece ser una de las sanciones negativas que ayudan a mantener a la gente dentro de la línea correcta* de no poner en peligro el equilibrio (1972: 141). Y los mecanismos *comunales institucionales* operan por las mayordomías de las fiestas religiosas, cuyos grandes gastos dan a la gente la seguridad de que la ventaja del mayordomo se ha eliminado por completo y que su recompensa *es el prestigio que recibe como correspondencia a su riqueza. El prestigio, en realidad, es el único Bien que no es estrictamente limitado* (1972: 141). Las actitudes básicas y los mecanismos de interacción permiten a Foster trazar el tipo ideal de Tzintzuntzan, que era una meta de la primera parte de su trabajo, que se confirma con el análisis de los cambios de la segunda parte:

> Ahora empieza a surgir la imagen del tzint-zuntzeño ideal tradicional: un hombre que trabaja para alimentar y vestir a su familia, que cumple con sus obligaciones rituales comunitarias, que se ocupa de sus propios asuntos y no trata de sacar ventaja a los demás, que no trata de sobresalir, pero que sabe proteger sus derechos. El hombre ideal debe también evitar la aparición de la jactancia, pues esta característica puede interpretarse como el intento de tomar algo que le pertenece a otro… El tzintzuntzeño ideal se pasa la vida caminando por una cuerda floja psicológica, en la que un solo paso en falso, ya sea a la derecha o a la izquierda, significará el desastre.[8] Por una parte, está el peligro siempre

8 Entre los recursos a métodos más sicológicos, recojo dos sueños de un informante narrados por Foster para confirmar esto: En el más frecuente de los sueños de Manuel Herrera, él se ve caminando por el borde un precipicio, aterrorizado por el temor de que una raíz insospechada le hará dar un violento traspié que le hará volar por encima del borde; o se ve caminando por un angosto puente suspendido sobre una corriente embravecida, en donde el peligro de caer es muy grande (1972: 143-144).

> presente del chismorreo, de la crítica… Pero, por el otro lado están los más temibles todavía que amenazan a la persona que no es capaz de defenderse… La única seguridad radica en mantenerse en un camino recto y muy estrecho (1972: 143).

Para completar su exposición, Foster alude a tres hechos que confirman su tesis de la visión limitada de lo bueno. El primero es que Tzintzuntzan, contra el supuesto inicial que era un sistema cerrado, donde no se puede progresar sino a costa de los demás, es un *sistema abierto* pues hay individuos que reciben bienes de patrones foráneos, donaciones periódicas de parientes que migraron a la ciudad de México o a otras, e incluso a Estados Unidos como «braceros»; ahora bien, tales beneficiarios pueden mejorar sus casas, hacer otros gastos y mostrar sin temor su riqueza, *porque la fuente de la mejoría de su bienestar es perfectamente conocida* (1972: 144) y así no hay peligro que se rompa el equilibrio del bien limitado. El segundo hecho es *el papel de los cuentos de tesoros,* que se difunden en el pueblo para entretener y para explicar la riqueza de ciertas personas. Para Foster, tales cuentos tienen más peso para mantener el equilibrio que la emigración: *la creencia de que la suerte y él destino –que representan puntos de contacto con el sistema abierto– son las únicas formas socialmente aceptables para adquirir un Bien mayor, puesto que solamente así no se les toma a los demás* (1972: 145). Y el tercer hecho es *la creencia en el destino,* de la que los cuentos de tesoros son un aspecto. Para Foster, en la mente del tzintzuntzeño está muy arraigado que el éxito *se debe al destino y ala suerte y al favor de los dioses, pero no al trabajo duro, a la energía y a la frugalidad* (1972: 150); esto confirma también la vigencia de la visión limitada de lo bueno, que no puede crecer por ningún medio al alcance del campesino. Así, Foster traza un cuadro coherente de la mentalidad campesina.

3.3. Antropología aplicada: del manual a la teoría

Foster es quizás uno de los antropólogos culturales que más ha reflexionado sobre la antropología aplicada, sobre la que escribió, como se ha visto, dos libros (1962 y 1969). El primero es un típico manual sobre leyes, obstáculos y resortes del cambio cultural, similar a otros

de la antropología anglosajona en las décadas de los 50 y los 60.[9] En él parte Foster de los problemas que tuvo la ayuda técnica americana de la posguerra y desarrolla, en trece capítulos, el problema cultural del desarrollo técnico (cap. I-IV), las barreras culturales, sociales y psicológicas del cambio (cap. V-VII), los estímulos para el cambio (cap. VIII), los agentes: antropólogos, técnicos y trabajo en equipo (cap. IX-XII) y la ética del cambio (cap. XIII).[10] Dice Foster:

> Los norteamericanos llevamos vendas culturales, de las que usualmente no nos damos cuenta, que nos impiden hacemos cargo, de manera cabal, de las necesidades *y* deseos de los pueblos a los que queremos ayudar; y nos impiden percibir toda la gama de consecuencias económicas, sociales y culturales que pueden producir los programas de desarrollo concebidos con criterio estrecho. Sin embargo, como brindamos nuestra asistencia con espíritu humanitario, nos cuesta luego trabajo comprender por qué, tantas veces, nos lo agradecen menos de lo que parecería razonable (1964: 13).

No voy a exponer el contenido del manual, que incluye un pedagógico resumen de la teoría de la cultura de la escuela americana. Como muestra del mismo, recojo las leyes, barreras y estímulos del cambio en el capítulo II. Cómo cambian las culturas, Foster presenta seis pro-

---

9 Merecen citarse: 1952 Edward H. Spicer, *Problemas humanos en el cambio tecnológico,* México, 1963, Edit. Letras; 1957 T. R. Batten, *las comunidades y su desarrollo,* México, 1964, Fondo de Cultura Económica; 1961 Charles J. Erasmus, *El hombre asume el control. Desarrollo cultural y programas de ayuda técnica.* Buenos Aires, 1963, Edit. Bibliográfica Argentina.

10 En este capítulo Foster plantea el viejo problema sobre cuáles son nuestras obligaciones y límites en la ayuda a los demás y toma una postura que es cada vez más común en la ayuda técnica: La ética de ayudar a los pueblos a cambiar, requiere prudencia y comedimiento en el celo misionero. El personal dedicado al desarrollo debe poner cuidado de no planificar para el pueblo, sino en trabajar con el para resolver de una manera realista sus problemas. El técnico eficiente es el que sabe explicar todas las alternativas posibles de una situación determinada y las consecuencias probables de cada una de ellas. Exhorta a la gente a probar las novedades, cuando estima que van a resolver sus problemas sin violentar excesivamente su modo de vida. En cambio, los disuade cuando lo nuevo va a ser incompatible con la realidad. Pero, sobre todo, deja que la decisión la tomen ellos mismos; a la larga, van a ser ellos, no él, quienes van a gozar de sus beneficios y a quienes hay que dar gusto (1964: 247).

posiciones o leyes del cambio: las ciudades son los puntos focales del cambio; los cambios en la economía influyen en la vida familiar; el pago en dinero de la actividad agrícola tiende a destruir la reciprocidad tradicional; el tránsito de la economía de subsistencia a la monetaria altera la dieta alimenticia; la rápida aculturación de una comunidad produce divisiones en la misma; los movimientos de resistencia son una fase de la aculturación (1964: 33-49). Las barreras culturales al cambio son la tradición, el fatalismo, el etnocentrismo y el relativismo cultural; las barreras sociales son la solidaridad del grupo, los conflictos internos, el lugar de la autoridad y ciertos rasgos de la estructura social; y las barreras psicológicas son los problemas de percepción y de comunicación propios de cada cultura (1964: 91-137). Finalmente, hay distintos estímulos para el cambio, como el prestigio, la mejoría económica, la competitividad, la amistad y la religión (1964: 140-154)

En el segundo libro (1969), Foster plantea *un punto de vista hasta ahora poco tratado en la antropología: el de la relación básica entre la ciencia teórica y la aplicada* (1974: 8). Debe recordarse que la *Antropología aplicada* (1971) de Bastide, para quien ésta no es un simple arte, ni una ciencia de la praxis marxista, sino una ciencia teórica de la práctica,[11] se publicó dos años después que la de Foster. Este aborda su meta con ideas con un triple origen; una generación de investigación sobre el cambio cultural, quince años enseñando antropología aplicada, sobre todo en salud pública y desarrollo de la comunidad, y trabajo de consultor en programas de ayuda técnica en muchos países (1974: 11). En su capítulo I, narra Foster muchos casos de antropología aplicada en el mundo y entre ellos el reacomodo de varias etnias mexicanas por la construcción de una presa en el río Papaloapan (1974: 39-43) y el Proyecto Perú-Cornell en la comunidad andina de Vicos (1974: 54-63). En el capítulo II, Foster ofrece su modelo de antropología aplicada que se resume en el cuadro 4.

11 Roger Bastide, *Antropología aplicada,* Buenos Aires, 1972, Amorrortu, pág. 164.

Cuadro 4
Investigación teórica vs. Investigación aplicada: Antropología

	I Tipo de investigación	II Selección de la Investigación	III Patrocinador de la Investigación	IV Producto	V Intérprete	VI Consumidor	VII Fines
Actividad	"Pura"			Teoría y datos			Continuación de la investigación y la enseñanza
Personal:	Antropólogo	Antropólogo	Fundación		Ninguno (¿Autor de textos?)	Antropólogos, maestros	
Actividad:	"Aplicada"			Teoría Limitada y datos prácticos			Cambios en el comportamiento humano
Personal:	Antropólogo	Organización innovadora	Organización innovadora		Antropólogo aplicado, consultor antropológico	Personal de operaciones	

Paso a comentar el cuadro: *Columna I,* Autor de la investigación, tanto pura como aplicada, es el antropólogo, porque la diferencia entre ambas antropologías *no radica en la investigación, ni en los investigadores* (1974: 75). *Columna II:* la selección del tema de la investigación pura es hecha por el antropólogo según sus intereses más teóricos, y de la aplicada, por la organización innovadora, una agencia gubernamental o una ONG, que pretenden resolver determinados problemas. *Columna III:* el patrocinador de la investigación pura es una fundación, que otorga los fondos necesarios según ciertas reglas, y el de la aplicada, la organización innovadora que paga el sueldo del antropólogo y los demás gastos de la investigación, y así es la dueña del producto según normas previamente estipuladas. *Columna IV:* el producto de la investigación pura es una teoría o datos, como lo expresa la línea de trazo continuo, pero también puede ser una teoría limitada y datos prácticos, como se ve en la línea punteada, mientras que el producto de la investigación aplicada, que puede ser doble, tiene la situación inversa a la anterior. *Columna V:* En la investigación pura no hay intérprete de los resultados, aunque éstos se discutan en los medios académicos, y en la aplicada, la interpretación la hace el mismo antropólogo aplicado o consultor. Para Foster:

> es una señal de la juventud de la antropología el hecho que el científico de base universitaria, cuyo interés primario es la investigación teórica, pero que también puede dedicarse ocasionalmente a la investigación orientada a la acción, actúa con frecuencia como intérprete que desempeña el papel temporal de antropólogo aplicado. En otras ciencias hace mucho que esta función se ha reservado a especialistas reconocidos. En las ciencias naturales el especialista es el científico industrial o el ingeniero industrial, mientras que en le campo de la genética es el geneticista de animales o plantas. La antropología se dirige hacia especializaciones similares (1974: 82).

Columna VI: los consumidores de la investigación pura son los antropólogos, profesionales o docentes, mientras que los de la aplicada, el personal activo de la organización innovadora que debe aplicar los resultados. *Columna VII:* los fines de toda investigación pura son profundizar el conocimiento y la teoría, y los de la aplicada son los cambios en la conducta humana. Así, para Foster, la antropología aplicada es el nombre que se da al trabajo profesional de los antropólogos *en progra-*

mas que tienen como objetivos principales, antes que desarrollar una teoría social y cultural, lograr cambios de comportamiento humano que, se cree, mitigarán los problemas sociales, económicos y tecnológicos contemporáneos (1974: 89).

Foster, después de exponer la metodología propia del antropólogo en el capítulo III, recordando que es una metodología de campo *excepcionalmente amplia y flexible, basada en una visión balística de la sociedad* y de ciertos *conceptos generales, tales como la integración cultural, dinámica cultural, sistemas socio-culturales en contacto y las premisas subyacentes a las formas culturales* (1974: 91), analiza en los tres capítulos siguientes los tres puntos claves de la investigación aplicada. El primero es *el grupo-objeto,* es decir, la comunidad o un grupo más amplio o más amorfo, cuyo modo de vida se desea cambiar en uno o más aspectos. Es indudable que el antropólogo, cuando conozca mejor cómo está *integrada las sociedad que estudia, cuando aprenda las premisas en que se basa el comportamiento y cuando aprecia el significado y la naturaleza del desempeño de los roles, se vuelve cada vez más útil para los… expertos técnicos con los que está asociado* (1974: 138).

El segundo punto clave es *la organización innovadora,* porque, contra lo que suponía cierta investigación antropológica, las preguntas que hay que responder no están sólo en el grupo-objeto, sino también en el personal de la organización promotora, para lo cual es útil recurrir a teorías de la burocracia. En efecto, no deben olvidarse los escasos resultados de tantos programas de cambio educativo, económico o religioso, a pesar de los buenos diagnósticos y las metas claras, por el bajo nivel o la resistencia de la burocracia (recuérdese el papel de ésta y del mismo SINAMOS en las reformas de la revolución militar del Perú con Velasco Alvarado). Foster, después de analizar nuevos casos, concluye;

> Si el antropólogo quiere realizar el mejor trabajo posible, debe incluir el estudio de la burocracia… Cuando una organización innovadora es contemplada como una sociedad con su propia cultura, caracterizada por estructura formal, división de responsabilidades, valores y premisas incontrovertidas, se hace rápidamente evidente que la forma adoptada por una estructura administrativa particular tendrá mucho que ver con el éxito o el fracaso del cambio. Cuando los supuestos nacionales,

> burocráticos y profesionales en que se basa la planificación y las operaciones, y que suelen darse por sentados, son expuestos a la luz, pueden ser examinados para ver hasta qué punto pueden aplicarse realmente a las condiciones del momento. Las formas funcionales pueden ser preservadas; las que ya no desempeñan papel alguno pueden descartarse, reemplazándolas con actitudes y maneras nuevas, más de acuerdo con las necesidades actuales. La comprensión de la estructura y funcionamiento de la burocracia permitirá evitar muchos de los pasados errores en los programas de cambio dirigido (1974: 174-175).

El tercer punto clave es *el marco de la interacción,* que es, para el antropólogo, en opinión de Foster, *un foco de investigación sumamente productivo,* por dos importantes razones: una, se pueden estudiar *los procesos de cambio en circunstancias forzadas, de manera que las secuencias que normalmente se llevan meses o años pueden ser comprimidas en períodos mucho más breves* como si se estuviera en un laboratorio. Y dos, se puede estudiar *el comportamiento del agente de cambio, como producto tripartito de las culturas nacional, profesional y burocrática, y como individuo psíquico con intensas necesidades de gratificación del yo* (1974: 197). No hay duda que un análisis detenido de los tres puntos claves arroja mucha luz, no sólo para resolver de modo eficaz los problemas reales que plantea la antropología aplicada y que no son, como se ha dicho a menudo, encubrimiento de problemas estructurales más graves que no quieren resolverse, sino también para profundizar en los conceptos y en las leyes de la cultura y del cambio social, Cierro esta exposición con una breve critica a los tres aportes de Foster. En primer lugar, su teoría del contacto hispano-indio es un buen análisis de la cultura mestiza, sobre todo de México, donde hubo un temprano y profundo mestizaje, y tanto más meritorio por ser un tema poco estudiado. Es cierto que tal hipótesis, que privilegia el factor hispano en la cultura mestiza, puede cuestionarse en muchas regiones más indígenas de América. Además, tal hipótesis, al margen de su valor etnológico, tiene otras lecturas, al convertirse el mestizaje en ideología del México posrevolucionario. Después de la aparición de los movimientos indios y, sobre todo, en la coyuntura del quinto centenario del descubrimiento europeo de América, la tesis del mestizaje ha sido muy debatida, aunque no siempre con argumentos científicos. En segundo lugar, también ha sido muy deba-

tida la visión campesina del bien limitado de Foster; no por su enfoque psico-cultural, tan distinto al de Wolf, que estudia al campesino por su posición y sus relaciones asimétricas con la sociedad más moderna, sino por la dificultad de probar de modo empírico y con cierta representatividad, un enfoque psico-cultural por coherente que parezca. En tercer lugar, su manual de los cambios técnicos en las culturas tradicionales y su modelo sobre la antropología aplicada han tenido mayor aceptación y representan cierto climax de la antropología aplicada en la escuela norteamericana.

4. Eric R. Wolf (1923-)

Nace de una familia judía en Viena, donde vive hasta los diez años.[12] Su padre era austríaco y tuvo una vida bastante agitada, pues viajó a América Latina antes de la primera guerra mundial, durante ésta fue hecho prisionero por los rusos que lo mandaron a Siberia y en la época de la gran depresión y el triunfo del nazismo, trabajó en distintas ciudades europeas. Wolf hace sus primeros estudios en Inglaterra, pero en 1940 marcha a Estados Unidos, donde ingresa en el Queens College de Nueva York. Aunque quería seguir bioquímica, lleva cursos de ciencia política y economía y acaba estudiando antropología. En la segunda guerra mundial hace tres años de servicio militar y, al terminarlo, pudo completar su bachillerato en sociología y antropología en 1946. Para el doctorado, estudia en la Universidad de Columbia, donde ya había muerto Boas y Linton estaba al frente del Departamento de Antropología.

Es profesor primero de la Universidad de Michigan y luego de la City University of New York. Es un autor prolífico, cuyas principales obras son: 1959 Sons *of the Shaking Earth* que se tradujo al castellano como *Pueblos y culturas de Mesoamérica* (México, 1967, Era), 1964 *Anthropology,* 1966 *Los campesinos* (Barcelona, 1971, Labor), 1969 *Las luchas campesinas en el siglo XX* (México, 1972, Siglo XXI) y 1982 *Europa*

12 La mayoría de estos datos biográficos de Wolf están tomados de «An Intervieuw with Eric Wolf» de Jonathan Friedman, publicada en Current Anthropology, vol. 24, núm. I, 1987, pp. 107-118. Esta entrevista es muy útil para conocer la opinión de Wolf sobre la evolución de su pensamiento y sobre muchos antropólogos de su tiempo.

y la gente sin historia (México, 1987, Fondo de Cultura Económica). En estas obras destacan dos temas, que pueden considerarse el mayor aporte de Wolf al pensamiento antropológico: su teoría del campesino y su estudio de sociedades inmersas en relaciones globales.

4.1. Teoría del campesino

En *Los campesinos* (1966), Wolf ofrece un enfoque muy distinto al de Foster; mientras que éste se fijaba en la visión que el campesino tiene de su propio mundo, aquél se fija en la posición que el campesino ocupa en la sociedad de la que forma parte. Para explicar dicha posición del campesino, Wolf construye una tipología sobre las personas que se dedican a cultivar la tierra, los agricultores, y los clasifica en agricultores primitivos, campesinos y granjeros modernos, para luego analizar a los campesinos por contraste con los otros dos tipos.

Para Wolf, los agricultores primitivos son los que realizan la actividad agrícola de acuerdo a la calidad de tierra y a la tecnología poco desarrollada de que disponen en el seno de un grupo marginal y cerrado, de modo que su producción no es vendida a la sociedad mayor, en cuyo ámbito geográfico está situado el grupo, sino que es consumida por la propia familia o intercambiada según los cánones de reciprocidad vigentes. Y los granjeros modernos son los que tienen una cantidad y calidad de tierra adecuadas, una tecnología avanzada y una poder gremial o político que les permite influir de algún modo en la fijación de los precios de los productos que venden a la sociedad mayor.

En cambio, los campesinos tienen una situación intermedia, que se debe a la posición que ocupan en la sociedad nacional. Por una parte, se parecen a los agricultores primitivos por no tener a menudo tierra suficiente y por carecer de una tecnología adecuada, y por otra parte, se parecen a los granjeros modernos, por vender sus productos a la sociedad mayor, aunque tal venta se haga a precios bajos pues los campesinos no tienen un verdadero poder gremial y político. Así, se puede decir que los campesinos son agricultores explotados y que se diferencian en esto, tanto del agricultor primitivo, cuyos intercambios dentro de su sociedad marginal y cerrada se hacen según normas de reciprocidad que se con-

sideran justas, como del granjero moderno, cuya actividad es como una «industria del campo» y así sus intercambios con los otros sectores de la sociedad compleja están balanceados por el poder del grupo dentro de la misma.

Para explicar esta explotación de los campesinos, Wolf distingue tres *fondos* en la producción campesina. El primero es el fondo de *reemplazo,* que es la parte de la producción de$_7$dicada a amortizar la inversión e incluye la alimentación del campesino y su familia, la compra de semilla, la alimentación de los animales que se usan para sembrar y recolectar y la adquisición y el reemplazo de herramientas, etc. El segundo es el fondo *ceremonial,* que es la parte de la producción dedicada a cubrir el costo de distintas ceremonias, como invitar a los campesinos que participan en la faenas en un sistema de ayuda mutua, hacer ritos que hagan más eficaz la actividad agrícola y celebrar distintas fiestas a lo largo del año agrícola; puede recordarse al respecto el rico calendario festivo de las comunidades andinas y mesoamericanas. Y el tercero es el fondo de *renta,* que es la parte de la producción que pasa a manos de la sociedad mayor, por el poder que ejercen sectores de ésta sobre los campesinos.

Para Wolf, las relaciones entre agricultores primitivos suelen ser igualitarias o simétricas, al igual que las de los granjeros modernos con los grupos que compran sus productos, en cambio las relaciones de los campesinos con la sociedad mayor son asimétricas. Refiriéndose al agricultor primitivo, escribe Wolf:

> Las relaciones del labrador con los especialistas en otros oficios pueden ser simétricas, como antes hemos visto. Intercambian diferentes productos, pero según proporciones tradicionales establecidas desde largo tiempo atrás. No obstante, en sociedades más complejas existen relaciones sociales que no son simétricas, sino que se basan de una u otra manera, en el ejercicio del poder… Esta carga, pagada como una situación de inferioridad sobre su trabajo en el campo, constituye lo que llamamos renta, siendo indiferente que ésta se pague en trabajo, en productos o en dinero. Allá donde alguien ejerce un poder superior efectivo o un dominio sobre el agricultor, éste se ve obligado a producir un fondo de renta.

Esta producción del fondo de renta es lo que, críticamente, distingue al campesino del agricultor primitivo.

> A su vez, esta producción es estimulada por la existencia de un orden social en el cual unos hombres, por medio del poder que detentan, pueden exigir un pago a otros, de lo cual resulta una transferencia de riqueza de una parte de la población a otra. La pérdida del campesino es la ganancia del poderoso, pues el fondo de renta proporcionado por el campesino es parte del fondo de poder que los dirigentes pueden atraer hacia sí. Es importante señalar, sin embargo, que existen varios modos diferentes de producir este fondo de renta, por medio de los cuales es conducido desde las manos del campesino a las del grupo director. Dado que hay distinciones en el uso de este poder, y que dichas diferencias tienen importantes efectos estructurales sobre el modo como el campesino se organiza, de ello resulta que existen varios tipos de campesinado y no sólo uno. En el fondo, el término campesino denota una relación estructural asimétrica entre productores de excedentes y dirigentes (1971: 18-20).

Como señala Wolf, hay varios modos de transferir la producción campesina en favor de los grupos con mayor poder. Es sabido que en los dos últimos siglos la agricultura contribuyó a la capitalización de los países en su despegue industrial, tanto en los estados capitalistas como en los socialistas; pero en los primeros la función se ha invertido y la agricultura está subvencionada por los sectores económicos más productivos,[13] para evitar que coexistan en el país dos tipos de ciudadanos con ingresos muy desiguales. En cambio, en muchos países en vías de desarrollo, la actividad agrícola no sólo no está subsidiada, sino que, con el pretexto de defender el consumo popular, hay precios agrícolas artificialmente bajos, lo que es provechoso para los sectores populares

13 Ángel Palerm en su obra La productividad agrícola: un estudio sobre México (1968) escribe: Encontramos a las naciones más avanzadas, que han podido revertir la función tradicional entre la agricultura y la industria. Es decir, el grupo de países que no sólo están ahora en disposición de financiar y capitalizar a la agricultura, cosa que han venido haciendo desde hace años, sino que, además, están en situación de subsidiarla. La capitalización de la agricultura y la política de subsidios se orientan, a la vez, a resolver el problema económico de la baja productividad agrícola, y el problema socio-político de los bajos niveles de vida de la población rural (1968: 12-13).

urbanos de menores ingresos, pero es muy dañoso para los campesinos que se ven obligados a vender sus productos a precios que apenas cubren los costos de producción.

4.2. Las sociedades inmersas en relaciones globales

Wolf inicia los estudios globales en el espacio y en el tiempo con el caso de Mesoamérica (1959). Ofrece sobre ella una visión de conjunto más diacrónica que sincrónica a base de una abundante y actualizada bibliografía, que incluye también estudios sincrónicos que hacen más comprensible el proceso histórico. Para trazar dicha visión, recurre a métodos y técnicas de otras ciencias sociales, come la sociología, la economía, la politicología y la historia, aunque, por fidelidad a su propia disciplina, privilegie los procesos culturales del área estudiada. En el prólogo escribe:

> He tratado en este libro de trazar la historia de una cultura, sacrificando el paciente análisis del detalle en aras de la síntesis. Al dar un punto de vista científico, ofrezco aquí una exposición general de los conocimientos recogidos por los antropólogos en un área específica del nuestro planeta: Mesoamérica. Tres capítulos tratan de la geografía, la biología de sus habitantes y su gran variedad de lenguas; cuatro capítulos relatan la expansión prehistórica de su civilización y, finalmente, cuatro capítulos estudian la alteración del ritmo de desarrollo, después del impacto de la conquista extranjera (1967: 9).

Sin embargo, su estudio global más ambicioso y donde más enfatiza el «ser en relación» es *Europa y la gente sin historia* (1982). En efecto, cuando escribió la obra sobre México, él pensaba, como lo confiesa a Friedman: *mi único interés era analizar la continuidad histórica del México prehispánico al hispánico, que consideraba una novedad, pues tenía que cubrir campos que eran considerados totalmente extraños uno al otro, en una sociedad que identificaba sus raíces en un pasado indio como opuesto al pasado español* (1987: 111). En cambio, en el prefacio de la otra obra (1982) recuerda que ya en 1968 escribió que la antropología *necesitaba descubrir a la historia, a una historia que pudiera explicar las formas en que el sistema social del mundo moderno llegó a ser lo que es, y que se esforzara por atribuir un sentido analítico a todas las sociedades, inclusive la*

nuestra (1987: 9). Cuestionando una vez más el particularismo histórico boasiano, Wolf añade que esa historia analítica:

> no podría surgir del estudio de una sola cultura o nación, ni de una sola área cultural, y ni siquiera del estudio de un continente en un cierto período de tiempo. Era necesario regresar a los criterios de una antropología más antigua y recobrar la inspiración que guió a antropólogos tales como Alfred Kroeber y Ralph Linton que tanto se esforzaron por crear una historia universal de la cultura. Cayeron en cuenta de algo que al parecer nosotros hemos olvidado, a saber que las poblaciones humanas edifican sus culturas no en un aislamiento sino mediante una interacción recíproca. Esa antropología más antigua dijo, sin embargo, muy poco acerca de las grandes fuerzas que han impulsado la interacción de las culturas a partir de 1492, o sea las fuerzas que impulsaron a Europa hacia su expansión comercial y hacia el capitalismo industrial (1987: 9).

La obra trata de llenar ese vacío de la *antropología más antigua* y hace, a base de una bibliografía exhaustiva, una historia de la expansión europea hacia los pueblos *sin historia* de América, África y Oriente. El libro tiene tres partes. La primera parte presenta las conexiones: el tema del mundo como totalidad, los enfoques que han desarrollado las ciencias sociales al respecto y los aportes de Marx (cap. 1), el mundo en 1400, que es el punto de partida de su análisis (cap. 2), los modos de producción (cap. 3) y Europa en el preludio de la expansión. La segunda parte analiza cuatro casos de expansión en busca de riqueza: los ibéricos en América (cap. 5), el tráfico de pieles en Norteamérica (cap. 6), el tráfico de esclavos negros (cap. 7) y el comercio y la conquista en el Oriente (cap. 8). Y la tercera parte analiza el capitalismo: la revolución industrial (cap. 9), la crisis y diferenciación en el capitalismo (cap. 10), el movimiento de mercancías (cap. 11) y los nuevos trabajadores (cap. 12). Wolf concluye el epílogo, que titula *Palabras finales,* diciendo que el aporte básico del libro es la tesis de que, ya:

> no podemos pensar en las sociedades como sistemas aislados automantenidos; ni tampoco podemos imaginar a las culturas como todos integrados en los que cada parte contribuye al mantenimiento de un todo organizado, autónomo y duradero. Sólo hay conjuntos culturales de costumbres e ideas, que entran en juego por determinados actores humanos bajo condiciones determinadas. En el curso de su operación

> estos conjuntos culturales se arman, se desarman y se vuelven a armar, llevando consigo en diversos acentos sendas divergentes de grupos y clases. Estas sendas no hallan su explicación en las decisiones egoístas de individuos que interactúan. Provienen del despliegue del trabajo social, movilizado para dar cuerpo al mundo de la naturaleza. El modo en que ocurre esta movilización establece los términos de la historia y en estos términos, los pueblos que han hecho valer una relación privilegiada con la historia y los pueblos a quienes se ha negado la historia, encuentran un destino común (1987: 472).

Para comprender mejor tal aporte, es útil desglosar las conclusiones.

En primer lugar, Wolf plantea una visión del mundo como totalidad de conexiones o relaciones, donde Europa juega un papel protagónico:

> Esta obra ha planteado el interrogante de en qué forma se alteraría nuestra comprensión, si consideráramos al mundo como un todo, una totalidad, un sistema, en vez de una suma de sociedades y de culturas autocontenidas…; si tomáramos en serio la admonición de pensar en los agregados humanos como «inexplicablemente relacionados con otros agregados, cercanos y distantes, por medio de conexiones semejantes a telarañas, a redes» (Lesser 1961: 42). A medida que desenredábamos las causas y efectos presentes en las vidas de poblaciones particulares, las veíamos extenderse más allá de cualquier población y abrazar las trayectorias de otras, de todas. Con el tiempo, estas cadenas de causación y de consecuencia englobaron continentes enteros y unieron al Viejo con el Nuevo Mundo. En el proceso de dar cuerpo a esta coyuntura global, cupo a Europa –una península pequeña de la masa terrestre de Asia– un papel señaladamente importante. Como punto de referencia para mostrar la naturaleza de esta expansión tomamos el año 1400 de nuestra era. En este año el mundo estaba lleno de conexiones y vínculos regionales, pero la subsiguiente dispersión de los europeos a través de los océanos conjuntó las redes regionales en una orquestación mundial y los sometió a un ritmo de alcance universal (1987: 465).

En segundo lugar, Wolf expone los cambios sufridos por las sociedades estudiadas por los antropólogos en este proceso de globalización, aunque no use esta expresión que se populariza más tarde. Se puede decir que, en el análisis de estos cambios, Wolf retoma ahora los presupuestos epistemológicos de su teoría del campesino, al que hemos

visto definir, no por su visión del mundo, sino por su posición y sus relaciones asimétricas con la sociedad mayor, y los aplica al impacto del mundo europeo en las sociedades tradicionales. En efecto, tal impacto afectó no sólo a los pueblos que se consideran portadores de:

> la historia «real», sino también a las poblaciones que los antropólogos han llamado «primitivas» y que por lo común han estudiado como sobrevivientes prístinos de un pasado intemporal. Su historia también está constituida por los procesos mundiales que la expansión europea puso en marcha. No son, pues, «antecesores contemporáneos», ni pueblos sin historia, ni pueblos cuyas historias, usando la expresión de Lévi-Strauss, han permanecido congeladas (1987: 465).

En tercer lugar, Wolf presenta su marco teórico, que es una teoría marxista restringida, que usa como simple herramienta analítica. En efecto, su análisis del impacto del capitalismo se basa en los modos de producción, la teoría del valor, la distinción entre capital mercantil e industrial y la tesis de grandes oleadas de desarrollo capitalista; y aunque haya *procurado tratar estos conceptos como herramientas intelectuales, no como verdades finales,* añadiendo que *su utilidad reside en su adecuación explicatoria,* parece compartir el materialismo histórico de Marx, al recordar con éste que *los hombres hacen su propia historia, pero no bajo condiciones de su elección. La hacen bajo la presión de relaciones y fuerzas que dirigen su voluntad y sus deseos (1987-466).*

En cuarto lugar, Wolf enjuicia su propuesta inicial de replantear el concepto de cultura para sustituirlo por el de ideología. Debo recordar que, a raíz del triunfo de la revolución rusa, no pocas universidades de Europa estuvieron bajo el dominio del pensamiento marxista, situación que se prolongó en muchas universidades de América Latina hasta la caída del muro de Berlín y la disolución de la URSS. Para Wolf, hay que repensar el concepto antropológico de cultura por dos razones. Una, porque, *en vez de suponer que hay continuidad transgeneracional, estabilidad institucional y consenso normativo, debemos tratar a estos elementos como problemática* (1987: 467). Y otra, porque dicho concepto nació en un contexto histórico concreto, cuando las sociedades mantenían una identidad propia y diferente, que les permitía tomar conciencia de ser

una nación y querer formar un Estado autónomo; pero, si se ubica la realidad social:

> en alineamientos sociales históricamente cambiantes, imperfectamente unidos, múltiples y ramificados, nos hallamos con que el concepto de cultura fija, unitaria y vinculada debe ceder el paso a un sentimiento de fluidez y permeabilidad de conjuntos culturales. Dentro de la rudeza de la interacción social, los grupos explotan las ambigüedades de las formas heredadas y les dan nuevas evaluaciones o valencias, toman prestadas formas que expresan mejor sus intereses, o bien, crean formas totalmente nuevas para responder a circunstancias nuevas. Además, si suponemos que esta interacción no es causativa en sus propios términos, sino que responde a fuerzas económicas y políticas de más fuste, entonces la explicación de formas culturales debe tener en cuenta este contexto más amplio, ese campo de fuerzas más ancho. De ese modo, «una cultura» se aprecia mejor como una serie de procesos que construyen, reconstruyen y desmantelan materiales culturales, en respuesta a determinantes bien identificables (1987: 467-468).

Es decir, para Wolf, son los hombres y no la naturaleza los que dan significados a las cosas y crean una ideología, que establece las categorías por las que se percibe la realidad. Tal ideología se construye en el tiempo histórico y en el ámbito de un cierto modo de producción y no es, como cree Lévi-Strauss («el hombre que piensa mitos»), producto de la simple *confrontación del pensar del Hombre Desnudo sobre la Naturaleza Desnuda* (1987: 469); además, la ideología, aunque suaviza las contradicciones, no puede resolverlas. Así, en el modo de producción capitalista la ideología supone la igualdad de todos ante el mercado, a pesar del desigual poder adquisitivo de los que aportan el capital y los que aportan el trabajo, y convierte la distinción de clases en distinción de mérito, donde el éxito se demuestra por la capacidad de adquisición de artículos de valor y el fracaso por la incapacidad de ello, y se incuban luchas y movimientos ideológicos para superar tal contradicción.

Como el tema de este capítulo IX del libre son los estudios sobre América Latina, quiere referirme brevemente el análisis que hace Wolf de los iberos en América. El, marcando también en esto su diferencia con Foster, no está interesado en construir un modelo de formación de la cultura mestiza en la América hispana, sino en presentar una densa síntesis

histórica del impacto del proyecto colonial español sobre los indios, que me parece básicamente válida y que puede reducirse a tres puntos. El primero es la «gran mortandad» del primer siglo o siglo y medio de la conquista, que se debió mas a las epidemias, ante las que los indios no tenían defensas, que a las guerras y las formas de explotación colonial, teniendo en cuenta que la esclavitud de los indios fue abolida formalmente en 1542; aunque Wolf se refiere a distintos cálculos demográficos, es sabido que es un problema pendiente por la falta de fuentes fidedignas.

El segundo punto es que el motor de la empresa colonial fue la obtención de plata y oro y, secundariamente, otros productos (colorantes, cacao, etc.), donde Wolf ofrece un cuadro coherente del funcionamiento de la minería colonial. Pero llama la atención la escasa referencia que hace Wolf a la motivación religiosa y misional de la colonia, reduciéndola a una ideología que facilitaba el funcionamiento de instituciones coloniales como la «república de indios», porque hacía más sólida la integración de ésta.

El tercer punto es el análisis bastante agudo de dos instituciones coloniales, la «hacienda» y la «comunidad», donde Wolf llega a conclusiones similares a las obtenidas en su estudio de Mesoamérica (1959);[14] en el análisis se insiste en el peso de los factores externos para determinar o condicionar la cultura de ambas instituciones. Este enfoque ha sido un tema de estudio importante de la antropología de América Latina y en ella no ha estado ausente sin duda el influjo de Wolf. Como muestra del citado análisis transcribo los dos últimos párrafos sobre las comunidades. Antes Wolf insiste en que éstas no son *repositorios de un pasado prehispánico intocado,* como repiten los antropólogos (1987: 181), sino un producto colonial y un fruto de una difícil lucha:

---

14 En el capítulo X de esta obra Wolf afirma: Surgieron dos nuevos modelos de integración: la hacienda, o sea la propiedad territorial privada del colono, y la comunidad estrechamente unida del campesino indio, la *república de indios*… Cada una de estas instituciones tomó un aspecto cultural muy particular, y a la vez, imprimieron con tal fuerza su marca sobre los que le pertenecían, que los delineamientos de modelos pueden verse aún, con toda facilidad, en la estructura actual de Mesoamérica. Los fines que animaban a estas dos instituciones eran muy distintos: una era instrumento de los vencedores y otra de los vencidos (1959: 181)

> Las comunidades indias eran porciones dependientes de un sistema político y económico mayor. No eran ni restos «tribales» del pasado prehispánico, ni un tipo estático de comunidad campesina caracterizado por un conjunto de atributos fijos. Se desarrollaron en la lucha a muerte entre conquistadores y conquistados y estuvieron sujetas a la acción recíproca de intereses externos e internos. El Estado español les concedió derechos a tierras e ingresos, pero las obligó a soportar tributos y trabajo como parte de sus obligaciones políticas; con frecuencia resultaron indefensas ante depredaciones de terratenientes, funcionarios y clérigos. A veces eran tales las exacciones, que se rebelaban, se negaban a cooperar o escapaban. A las comunidades se les permitía regirse por medio de sus jerarquías civiles-religiosas. Estos funcionarios locales podían defender la comunidad contra autoridades externas y competidores de fuera, pero también podían ensancharse a expensas de sus compañeros de aldea o traicionar sus intereses en favor de potencias externas. Desde el punto de vista del orden colonial hispánico general, las comunidades no fueron sus fundamentos primarios, sino más bien apoyos laterales y secundarios. El centro de este orden era la actividad minera y las actividades que la abastecían. Por su parte, las comunidades indias actuaban como almacenes de trabajo o como fuentes de productos agrícolas y artesanales baratos. Cuando los indios debían pagar tributo en dinero tenían que trabajar como asalariados o producir algo para el mercado. Alternativamente, satisfacían obligaciones tributarias mediante pagos en especie. Estaban sujetos a trabajar en obras públicas o privadas que los corregidores reales consideraban de importancia pública. Costeaban con su pobreza el sistema de extracción imperial (1987: 185).

Como de costumbre, termino con una breve evaluación crítica del autor. La teoría del campesino de Wolf es, sin duda, un adecuado complemento a la de Foster, por tener en cuenta, no sólo la visión del mundo de los campesinos, sino también su posición respecto a la sociedad mayor con la que ellos tienen ciertas relaciones, que van a influir en la cultura campesina. Es útil recordar que en el indigenismo latinoamericano de esos años se manejaron ambas perspectivas y se acabó pensando que la situación social de los indios se debía, no sólo a la peculiar visión de la cultura autóctona, sino también a la posición de ellos en la

sociedad frente a los mestizos y a los blancos.[15] Para evaluar esta teoría de Wolf, es indudable que, reconociendo la complejidad que entraña el cálculo del «precio justo» en la relación laboral-comercial, la cuota de poder de los agentes que contribuyen a fijarlo es un elemento que debe tenerse en cuenta. Por otra parte, aunque Wolf se inspira en Marx, no hace suya toda la teoría de los modos de producción de éste, como dice Godelier (1974):[16]

> Wolf define a los campesinos como unos «agricultores explotados» por una clase dominante, por contraste con los agricultores «primitivos», cuyo trabajo o medios de producción no están alienados, y toma de Marx la teoría de las tres formas de renta de los bienes raíces. Pero tanto en Shalins como en Wolf falta una auténtica teoría de los modos de producción y de su articulación interna con los demás niveles de organización de la sociedad: parentesco, política, ideología (1976: 17).

En cuanto a sus estudios globales de la sociedad, éstos proporcionan una metodología adecuada para analizar no sólo sociedades nacionales, como el estudio de Puerto Rico dirigido por Steward, sino también universos más complejos. Pero, no debe olvidarse que la novedad del enfoque no está tanto en el tamaño o la complejidad de la sociedad estudiada, cuanto en el énfasis en la relación de dominación que ésta tiene con otras sociedades que condiciona el propio funcionamiento y evolución. Al analizar tal condicionamiento, Wolf recurre a un materialismo con muchos matices, como se desprende de su postura frente al materialismo cultural de Marvin Harris en la entrevista ya citada.[17]

---

15 Es útil al respecto comparar dos obras de Gonzalo Aguirre Bertrán, el teórico más importante del indigenismo mexicano, que presenta el enfoque cultural en El proceso de aculturación (1957) y el enfoque social y político en Regiones de refugio (1967).

16 Maurice Godelier, Antropología y economía (Barcelona, 1976, Anagrama).

17 En la citada entrevista de Friedman, cuando éste le pregunta qué diferencia hay entre su posición y la de Harris, responde: Yo no deseo darle excesiva importancia, pero la mayor diferencia es de actitud más que de teoría. Yo creo que si se sigue este tipo de materialismo como estrategia, se acaba por dar monolíticamente respuestas muy simples a problemas muy complejos y por obtener piezas bien armadas de interpretación que dejan sin explicar y aun sin tener en cuenta grandes áreas de la realidad. Es como la historia de los sacrificios aztecas…, cuando se descubre que ellos comían a las gentes para obtener proteínas, parece que no hay nada más que decir sobra ello. ¿Por qué preocuparse tanto? Pero, como una manera de acercarse

5. Evon Z. Vogt

Este antropólogo norteamericano merece un lugar en este capítulo por ser el director del *Harvard Chiapas Projet,* un proyecto en el municipio maya tzotzil de Zinacantan (117 kms^2. con 6. 711 «indígenas» y 51 «ladinos», según el censo de 1960) en la región montañosa del Estado de Chiapas (México). Tal proyecto, que fue muy apoyado por el Instituto Nacional Indígena de México, tenía una finalidad básicamente científica y se convirtió en un laboratorio de investigación de campo para los estudiantes de antropología de la citada universidad. Era un proyecto similar al que, al inicio de los cincuenta, promovió la Universidad de Cornell, junto con el Instituto Indigenista Peruano, en la comunidad andina de Vicos en Ancash (Perú) bajo la dirección de Allan R. Holmberg; la principal diferencia fue que el Proyecto de Vicos era de antropología aplicada y realizó un exitoso trabajo de desarrollo de una comunidad indígena.[18]

Vogt es doctor en antropología y ha sido profesor en la Universidad de Harvard hasta su jubilación. En la primera publicación castellana del Proyecto, *Los zinacantecos, un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas* (México, 1966, Instituto Nacional Indigenista), de la que Vogt es editor, él escribe:

> Visité Chiapas por primera vez en el verano de 1955 y nuevamente en diciembre de 1956. Mi primer trabajo de campo dio comienzo en agosto de 1957, cuando inicié el Harvard Chiapas Project, que ha sido aplicado sin interrupción desde entonces y continuará por lo menos hasta 1967. Me ocupé personalmente de dicha labor durante dieciocho meses; desde 1967 y por diferentes períodos, doce alumnos graduados y veinticinco alumnos de bachillerato trabajaron en el campo bajo mi dirección (1966: 11).

Poco a poco fueron apareciendo los demás libros de Vogt sobre Chiapas: 1969 *Zinacantan: A Maya Community in the Highlands of*

---

a ciertos datos, siempre abierta a otros aspectos del mundo, puede ser interesante, y yo creo que Marvin ha hecho un trabajo así. Yo sigo pensando que *Patterns of Race in the Americas* (1964) es una obra espléndida (1987: 112).

18 Puede consultarse a Holmberg, Vicos: método y práctica de la antropología aplicada, Lima, 1966, Editorial Estudios Andinos.

Chiapas, 1970 *Los zinacantecos: un grupo maya en el siglo XX* (México, 1973, Sep-Setentas) y 1976 *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólicos de rituales zinacantecos* (México, 1979, Fondo de Cultura Económica). Al mismo tiempo hubo numerosas tesis de bachillerato y doctorado, varias de las cuales se publicaron como libros y se tradujeron al castellano[19]). De tal investigación, que convierte quizás a Zinacantan en la comunidad indígena más estudiada de América Latina, se desprende que Zinacantan, a pesar de su contacto con la sociedad nacional, pues su territorio está atravesado por la carretera panamericana, ha mantenido mucho de *su* identidad maya, al punto de que Vogt concluye su trabajo (1969 y 1970) diciendo que en el sincretismo maya-católico y en toda la actual cultura zinacanteca se da cierta «encapsulación» de los rasgos de la cultura colonial en una matriz cultural maya. Por otra parte, hay una gran coherencia en los rasgos y patrones de la cultura zinacanteca estudiada, que, para Vogt, se expresa en una replicación estructural y conceptual en los distintos niveles de la cultura. Esta doble consistencia diacrónica y sincrónica que muestra la actual cultura zinacanteca son, en mi opinión, dos aportes importantes del trabajo de Vogt, que paso a presentar.

5.1. El sincretismo maya-católico como encapsulación

Para analizar la postura de Vogt, es indispensable recoger una breve síntesis del sistema religioso zinacanteco. Como ya se insinuó, la etnografía llevada a cabo por el equipo de Harvard puede calificarse de las más perfectas. Ello se debe, por una parte, al objeto de estudio, que era una comunidad muy pequeña, que tenía una cultura bastante

19 Merecen reseñarse: Frank Cancian, Economía y prestigio en una comunidad maya (1965), México, 1976, Instituto Nacional Indigenista; John Early, The Sons of San Lorenzo in Zinacantan (1965), Harvard University; Victoria Reifler Bricker, Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas (1973), México, 1986, Fondo de Cultura Económica, y El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas (1981), México, 1987, Fondo de Cultura Económica; George A. Collier, Planos de interacción del mundo tzotzil. Bases ecológicas de la tradición en los Altos de Guapas (1975), México, 1976, Instituto Nacional Indigenista; Robert Wasserstrom, Clase y sociedad en el centro de Chiapas (1983), México, 1989, Instituto Nacional Indigenista, etc.

elaborada y consistente, y, por otra, a la metodología de investigación usada, que fue un trabajo de campo intensivo, hecho por un equipo de antropólogos con distintas orientaciones metodológicas y teóricas que tenían la posibilidad de confrontar entre sí los datos, y durante tanto tiempo, que puede decirse que, para los tzotziles, el antropólogo era ya parte de su paisaje social.

La religión zinacanteca, como todo sistema religioso, está formada por un sistema de creencias, ritos, formas de organización y normas éticas relativas al mundo sagrado. Al exponerla, me limito al panteón y al concepto de alma de tal religión. Según Vogt en *Los zinacantecos* (1970), éstos creen en seres sagrados de origen maya (los Dioses de las Cuatro Esquinas, el Sol, la Luna, los Dioses ancestrales y el Dueño de la Tierra) y de origen católico, a los que llaman Santos. El mundo, concebido como la figura geométrica del *cubo, fue creado por los* ***Waxach-Men****, dioses que establecieron su centro, el «ombligo del mundo», en el centro de Zincanatan* (1973: 95), lo llevan en hombros por sus cuatro esquinas y, al reacomodar la carga, producen los terremotos.

Pero los zinacantecos hablan más de nuestro Padre el Sol[20], que recorre a diario *un camino que circunda el mundo cúbico. Precedido por la Barrendera del camino, como llaman a la estrella matutina, el Sol aparece cada mañana, se detiene cada día para ver cómo van las cosas de los zinacantecos y desaparece cada tarde* para ir al mundo inferior. También hablan de nuestra Madre la Luna, que hace el mismo viaje que el Sol, mientras éste está en el mundo inferior. Vogt añade que, *por influjo del catolicismo español, los zinacantecos han llegado a asociar al Sol con Dios*

20 En la Plaza de las Tres Culturas de la ciudad de México, donde hay una pirámide prehispánica, el convento franciscano de Tlatelolco, testigo del quehacer de Sahagún y su Historia de las cosas de la Nueva España, y la moderna Secretaría de Relaciones Exteriores, hay una inscripción que muestra la ideología mestiza: 13 de agosto de 1521. Heroicamente defendida por Cuauhtémoc cayó Tenochtitlán en poder de Hernán Cortés. No fue triunfo, ni derrota, fue el nacimiento doloroso de un pueblo mestizo, que es el México de hoy. Pueden verse las «dos lecturas» en Agustín Basave, México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez (México, 1992, Fondo de Cultura Económica) y Guillermo Bonfil, México profundo. Una civilización negada (México, 1990, Grijalbo).

y a la Luna con la Virgen María, lo que ha servido, según su interpretación, *para reforzar las antiguas creencias mayas sobre el Sol y la Luna como símbolos contrastantes de la masculinidad y femineidad del universo* (1973: 13-14).

> Pero lo dioses cúlticamente más importantes, por los muchos ritos celebrados en su honor, son los Dioses ancestrales (Totil-Meliletik, que significa padres-madres). Ellos residen en los cerros, a donde fueron a vivir por orden de los Dioses de las cuatro esquinas, son considerados antepasados de los zinacantecos actuales, aunque no se puedan trazar la genealogía exacta, son representados como ancianos y proporcionan el «ideal para la vida», por ser depositarios y guardianes de la cultura del grupo. En cuanto al Dueño de la tierra (Yahval Balamil), es representado en la actualidad por un ladino grande y gordo, que vive bajo la tierra con montones de dinero, con rebaños de vacas, muías, caballos y muchos pollos (1973: 16); se manifiesta en las cuevas y en los ojos de agua y es considerado dueño tanto de la lluvia como de la tierra, y así ésta no puede usarse, por ejemplo, con la construcción de una casa, si no se ofrece la respectiva ofrenda en honor de Yahval Balamil.

Finalmente, están los «Santos», que son cincuenta objetos sagrados (imágenes, cuadros y aun cruces) de diferentes tamaños, guardados en los tres templos del centro ceremonial y en las capillas de los parajes. Representan no sólo a santos de calendario católico, como el patrón San Lorenzo o San Sebastián, sino también a la Virgen María, como Nuestra Señora del Rosario, y a Jesucristo, como al Cristo yaciente del Santo Entierro y al Señor de Esquipulas. Sobre los santos más importantes se narran mitos que explican su llegada a Zinacantan. Vogt juzga que, por su ubicación en el panteón y la función que cumplen en el sistema religioso, los santos, al igual que los dioses mayas enumerados, pueden catalogarse como dioses que premian y castigan de acuerdo al comportamiento de los zinacantecos. Y así éstos imaginan a los santos:

> como dioses con poderes extraordinarios, cada uno de ellos con su «alma» situada en la imagen. Sus «casas» son las iglesias católicas. Deben ser bañados con agua de los ojos sagrados y sus ropas deben ser periódicamente lavadas y purificadas con incienso, al igual que las prendas de un paciente durante una ceremonia de la curación. Como los dioses ancestrales, los santos cuentan con las plegarias y ofrendas de las velas,

> incienso, música y flores. Los zinacantecos consideran la misa católica como una plegaria muy esmerada para el santo cuya fiesta se está celebrando. Para los zinacantecos el santo «es una persona muy humana, a quien le gustan las cosas lindas»… Si no se celebra misa el día de la fiesta, se enoja y castiga al responsable de la falta… Que los santos sean o no sustitutos de los ídolos indígenas que estaban en los templos de los zinacantecos, es algo que no podemos afirmar. En la actualidad, para los zinacantecos los dioses ancestrales y los santos son parte integral de su panteón y son tratados ritualmente de la misma manera (1973: 20-21).

Por su concepto de alma, Vogt califica de «animistas» a los zinacantecos, aunque tengan una manera propia de hablar del alma o espíritu. Ellos creen, en primer lugar, en el *chulel,* que es el alma interior de cada persona; radica en su corazón, es colocada en el embrión por los dioses ancestrales y es eterna, indestructible y está compuesta de trece partes; si se pierde alguna de ellas, hay que recuperarla por un rito. Con la muerte de la persona, el *chulel* abandona el cuerpo, aunque permanece asociado a la tumba del difunto por un período similar al de su vida y sólo entonces va a reunirse con los otros *chuleles* que cuidan los dioses ancestrales, hasta ser colocado en otro embrión humano.

Fuera de esta separación definitiva del *chulel* del cuerpo en el que ha vivido, hay varios tipos de separación temporal. Es frecuente en los niños pequeños, porque aún no se acostumbran a su chulel; por eso, el bautismo católico ha sido reinterpretado con un nuevo significado, el de *fijar más permanentemente «el alma interna» en el cuerpo del niño* (1973: 3). Pero es más frecuente en los adultos: cuando se excitan mucho; durante el sueño para visitar los chuleles de los dioses o de otros zinacantecos; en los casos de susto o espanto de los adultos, que se producen porque los dioses ancestrales castigan el mal comportamiento con una caída o un rayo, que hacen perder una parte del chulel; y en los casos de brujería, pues un enemigo puede vender una o más partes del *chulel* al Dueño de la Tierra, para que éste lo utilice como trabajador. Pero, según Vogt:

> El fenómeno del «alma interna» no está restringido a los seres humanos. Virtualmente todas las cosas importantes o valiosas para los zinacantecos tienen su alma interna: los animales domésticos y las plantas cultivadas, como el maíz, el frijol y la calabaza; la sal posee un «alma interna» muy poderosa; la casa y el hogar; las cruces de madera que levantan en

> los cerros sagrados, dentro de las cuevas y junto a los ojos de agua; los santos, cuyas «casas» están en las iglesias católicas; los instrumentos musicales que se usan en las ceremonias; y todas las deidades del panteón zinacanteco. En Zinacantan, el etnógrafo pronto advierte que la comunicación más importante que ocurre en el universo no es entre personas, ni entre personas y objetos, como nosotros pensamos, sino entre las «almas internas» de las personas y de los objetos materiales (1973: 24).

Junto al *chulel,* los zinacantecos creen en *un chanul,* es decir el «espíritu animal compañero», creencia tan común en el mundo mesoamericano y que en lengua nahualt se conoce como *nagualismo.* Según Vogt, en el volcán de unos tres mil metros denominado el Gran Cerro Anciano, están los corrales de los *chanules* de cada zinacanteco, que son de cuatro tipos (jaguares, coyotes, ocelotes y tlacuaches) bajo el cuidado de los dioses ancestrales. Cada persona y cada animal tienen la misma alma interna y así lo que le ocurre al animal compañero, afecta a la persona; por eso, hay ritos en honor de los dioses ancestrales para convencer al animal compañero fugitivo que regrese al corral y así aliviar a la persona. En el período de la infancia cada zinacanteco descubre en el sueño a su *chanul.* Las creencias en el *chulel* y en el *chanul* son formas de control social, porque la transgresión cultural puede ocasionar la pérdida de una parte del primero o la huida del segundo. Además, el *chanul* relaciona al zinacanteco con la naturaleza en un mundo de cosas dominadas por el hombre, como las casas o los manantiales, y no dominadas, como la selva, pues todos los animales compañeros pertenecen a ésta.

Viniendo ya al concepto de sincretismo de Vogt, éste comienza sosteniendo la «encapsulación» de los rasgos católicos en la matriz religiosa maya. Un ejemplo de ello son los ritos mayas persistentes, cuyo origen o legitimidad está en la religión prehispánica, aunque hayan sufrido ciertas modificaciones por los símbolos de origen cristiano, como la omnipresencia de la cruz. Así los ritos grupales *de pozo y del linaje, enfocados sobre el agua y la tierra, dos de los recursos de crítica escasez en los altos de Chiapas. Expresan explícitamente los derechos y obligaciones exclusivos de grupos particulares de zinacantecos con respecto al uso de determinados manantiales y tierras* (1979: 163). Tal significado no ha cambiado, aunque en la actualidad se realizan en un *calvario* donde hay varias *cruces.* Al respecto escribe Vogt en términos más generales:

> Un visitante ocasional de Zinacantan tiene siempre la impresión de que debe haber pasado por una de las comunidades más católicas del mundo. Hay, literalmente, cientos de cruces de madera aparentemente cristianas, no solo en lo alto de las iglesias y en los atrios, sino en los patios junto a las casas, junto a los ojos de agua, al pie y en lo alto de los cetros, y en las cuevas.
> Cuando los zinacantecos describen en su lengua estas cruces, emplean la palabra krus, un préstamo evidente del término español. Pero sí bien estas cruces pueden parecer réplicas contemporáneas de la cruz en la que Cristo fue crucificado en el lejano Jerusalén, para los zinacantecos no tienen tal significado… Lo que al principio parecía ser una réplica contemporánea del antiguo Calvario cristiano, resultó ser un aclaratorio ancestral que representa unidades de estructura social a varios niveles, donde los zinacantecos rezan y dejan ofrendas a sus dioses ancestrales, que allí esperan las plegarias y ofrendas (1979: 27-28).

Sin embargo, corno veinte años después, Vogt presenta una ponencia sobre distintos enfoques del sincretismo y en ella asume, con honestidad intelectual, un enfoque contrario. En efecto, en la ponencia «Cruces indias y bastones de mando en Mesoamérica»,[21] Vogt analiza distintas teorías del sincretismo, formuladas por los estudiosos sobre el encuentro del catolicismo hispano con las religiones americanas. Tal encuentro se dio en el contexto de la conquista española y la Iglesia realizó una evangelización un tanto compulsiva, que incorporó viejas formas religiosas, toleró la persistencia de otras y pareció, como toda evangelización masiva, más interesada en el cambio religioso de la sociedad que en el de los individuos. Por eso, dicha evangelización produjo cambios no solo en la identidad religiosa del pueblo (sincretismo), sino también en su identidad cultural (etnicidad).

Vogt analiza el actual sincretismo indígena-hispánico y expone cinco teorías diferentes: 1) Los elementos indígenas e hispánicos se *fusionan, se combinan, se hibridan o se mezclan* por partes iguales, tanto en sus formas como en sus significados; los promotores de este enfoque (Spicer, Thomson, Madsen y Nutini) recurren a distintas metáforas para

21 De palabra y de obra en el Nuevo Mundo. 2. Encuentros interétnicos, Madrid, 1992, Siglo XXI, edit. Manuel Gutiérrez Estévez et al.

expresar el resultado de tal proceso. 2) Los rasgos hispanos están *encapsulados en los modelos culturales indios preexistentes;* tal es la postura de Vogt (1969) y de Hunt, quien describe una «armadura simbólica mesoamericana», que ha persistido por milenios. 3) Como las formas y significados indígenas e hispánicos eran muy similares, los indios llegaron a ser *básicamente católicos* (Maurer e Ingham). 4) El sincretismo es fruto de la dominación colonial sobre los indios, que fueron explotados en cuanto indígenas, y así éstos mantienen su identidad por *un simulado e impuesto «indianismo» con costumbres de «segunda mano»* (Friedlander) o unas «*imágenes inversas*» de sus dominadores, pues los indios son lo que los ladinos no son (Hawkins); para Vogt, Harris y Smith tienen una postura similar. 5) El sincretismo es frute de un proceso de una *creativa y muy selectiva recombinación de formas y significados simbólicos.* Esta posición es sostenida por Bricker, Farriss, Watanabe y ahora por Vogt,[22] que escribe:

> Revisando estos datos arqueológicos y etnográficos, considero que la imagen de sincretismo como un proceso de «recombinación selectiva, creativa» es más adecuada que nuestros anteriores conceptos de «fusión», «hibridación» y «encapsulación», y también más correcta de las extremas conclusiones que hacen de los indios mesoamericanos contemporáneos poco más que «imágenes invertidas»; «campesinos marginados», o «buenos católicos romanos».
>
> Según recojamos y analicemos datos etnográficos y etnohistóricos de los indios mesoamericanos, que sean cada vez más precisos y detallados, preveo que el proceso de sincretismo de las significaciones y formas culturales indias e hispánicas se revelará como debido a una recombinación altamente selectiva, más que a «encapsulación» o fusión mecánica (1992: 294).

No voy a discutir cada postura y sólo las resumo de forma esquemática, a pesar del peligro de toda esquematización. Se puede decir que

---

22 No cito las fuentes cíe cada postura, que pueden consultarse en dicho artículo, pero hago la excepción con el libro de Eugenio Maurer, Los Tseltales, cristianos o paganos? Su religión, ¿sincretismo o síntesis? México, 1984, Centro de Estudios Educativos. La razón de la excepción es que se trata de una etnografía sobre una comunidad tseltal de Chiapas, no lejana a la comunidad tzotzil de Zinacantan, y que saca conclusiones muy diferentes, dato siempre importante en la antropología como ciencia comparativa.

las tres primeras posturas analizan quién ganó el encuentro entre las dos culturas enfrentadas: la primera habla de un cierto empate, la segunda de una victoria de las religiones indígenas y la tercera de un triunfo del catolicismo español; en cuanto a las otras dos, la cuarta destaca la fuerza del proceso político sobre el proceso cultural, y la quinta, la complejidad y creatividad del resultado, que es también mi postura en un libro sobre el tema.[23]

5.2. Teoría de la réplica estructural y conceptual

Como se ve en los ejemplos etnográficos, Vogt halla mucha consistencia en la cultura zinacanteca estudiada, porque funciona como un todo coherente y repite o replica las pautas estructurales y conceptuales en los distintos niveles del sistema social. Dice Vogt (1970):

> A lo largo de los siglos Zinacantan ha desarrollado toda una red de creencias, símbolos, formas estructurales y secuencias de conducta, que en su conjunto forman un estilo de vida coherente. Este estilo de vida comprende formas sociales estructurales y conductas rituales, replicadas sistemáticamente a diferentes niveles de la sociedad zinacanteca; comprende también conceptos, que se expresan con precisión en tzotzil y que también tienen su réplica en muchos terrenos diferentes de la cultura zinacanteca. El resultado es como si los zinacantecos hubieran construido un modelo para su conducta social y ritual y para la conceptualización del mundo natural y cultural, modelo que funciona como especie de computadora que genera reglas de conducta adecuada

23 El sincretismo iberoamericano. Un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía), Lima, 1988, Pontificia Universidad Católica, 2a. edic. Allí llamo sincretismo a la formación, a partir de dos sistemas religiosos, de otro nuevo, cuyas creencias, ritos, formas de organización y normas éticas son producto de la interacción dialéctica de los dos sistemas en Gontacto. El resultado de esa interacción dialéctica en los diferentes niveles del nuevo sistema religioso será, ya la persistencia de determinados elementos con su misma forma y significado, ya su pérdida total, ya la síntesis de otros elementos con sus similares de la otra religión, ya finalmente la reinterpretación de otros elementos, no sólo cuando se le cambia el significado original, sino cuando se le añaden nuevos significados (1988: 176).

> en cada nivel de la sociedad y para la conceptualización adecuada de fenómenos experimentados en diferentes niveles de cultura.
> Sí un etnógrafo trabajando en Zinacantan puede llegar a comprender el modelo y las reglas que éste genera, habrá descifrado el sistema y sabrá lo que necesita para situarse en la infinidad de situaciones y de contextos en los que se enfrenta en la sociedad zinacanteca (1973: 155).

Vogt pone un ejemplo de *réplica estructural* con los ritos, que son ampliamente descritos en *Ofrendas para los dioses* (1976), que se celebran de modo paralelo en los distintos niveles de la estructura social. Esta está conformada por círculos o grupos de personas que son como las raíces del tronco común del municipio. Los círculos menores son los grupos domésticos, que integran un linaje o *sna;* varios linajes forman un grupo de «ojo de agua» o manantial; varios grupos de «ojo de agua», un paraje, y varios parajes, el municipio de Zinacantan. Hay un ceremonial paralelo en los distintos niveles de esta estructura. En el grupo doméstico, se hacen los ritos de *la casa y campo,* vinculados a la construcción de una nueva vivienda y a la siembra del maíz, que celebra el chamán en honor del Dueño de la Tierra; en el linaje, se celebra el *kin krus* (fiesta de la cruz), que expresa los derechos del linaje a su tierra y es celebrado por el shamán del *sna;* en el grupo de «ojo de agua» se celebra otro kin krus por los chamanes del grupo, que expresa el derecho del éste a emplear el agua para el uso doméstico y agrícola; en el paraje, se celebra la ceremonia de año nuevo y de fin de año, para propiciar a los dioses ancestrales del paraje; y en el municipio se celebran las fiestas patronales por el sistema de cargos. Los distintos círculos son simbolizados por adoratorios de cruces que, como se vio, no son símbolos cristianos, sino *portales o* modos de comunicación con los dioses ancestrales y el dueño de la tierra. Por otra parte, el comportamiento simbólico paralelo a cada nivel de la estructura social explica un hecho clave para entender la cultura zinacanteca:

> Dichos patrones rituales tienen conexiones simbólicas importantes con la visión del mundo de los zinacantecos y la relación de su mismo sistema social con la visión del mundo. Creen que los dioses ancestrales mas importantes viven en su centro ceremonial y no es ninguna coincidencia que el cerro sagrado principal quede al este del centro ceremonial (1973: 162).

Pasando a la réplica conceptual, Vogt dice que, como los ritos se repiten en los distintos niveles de la estructura, lo mismo ocurre con los

conceptos: *El mundo de los zinacantecos está también segmentado conceptualmente de una manera sistemática, que se va repitiendo en los diferentes dominios de la cultura zinacanteca* (1973: 163). O dicho de otro modo: *Lo que se conceptualiza en unos de estos dominios aparece replicado en los otros; el resultado es una red de símbolos sorprendentemente coherente.* Un ejemplo de réplica conceptual es el concepto de abrazar, que en tzotzil se dice *pet:* los padres abrazan al niño para que no pierda su *chulel,* el que preside el matrimonio tradicional *abraza* a los novios para expresar el cuidado, el chamán abraza al paciente en los ritos de curación y los dioses ancestrales abrazan a los *alter ego* animales en el monte. Otro ejemplo es el doble concepto de hermano mayor *(bankilal)* y menor *(itsimal):*

> Aparecen de hecho como una manera de clasificar fenómenos casi en cualquier dominio del universo: hay cerros que son el hermano mayor y el hermano menor, lo mismo que cruces, chamanes, tambores, ojos de agua, cargos y jerarquía religiosa. La oposición se aplica incluso a la figura de Cristo: en el nacimiento se representa a María, José y no un niño, sino dos niños Jesús en el establo: bankikal y itsinal (1973: 166).

No hay duda que un gran aporte de Vogt fue su paciente etnografía, en la que describe con tanto detalle una cultura tan persistente y presenta un modelo, cuyas reglas de funcionamiento debe el etnógrafo descubrir. Pero, no es menor aporte organizar el *Harvard Chiapas Projet,* que llevó a tantos investigadores al pequeño municipio tzotzil. No puedo terminar esta reseña sin presentar a uno de éstos, al menos. Elijo a Frank Cancian, cuya *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantan* (1965) ha sido usada en el análisis de los cargos mesoamericanos y andinos. En dicha obra, Cancian hace un cuidadoso análisis de las funciones del sistema de cargos de Zinacantan y dice que la jerarquía religiosa *es la clave de la estructura social comunal* (1976: 45).

Pero hay que recordar dicho sistema, que Cancian describe ya en un artículo del primer libro del *Harvard Chiapas Projet.*[24] La jerarquía

---

24 Tomo estos datos del artículo de Cancian, «Algunos aspectos de la organización social y religiosa de una sociedad maya», aparecido en la obra que edita Vogt, Los zinacantecos. México, 1966, Instituto Nacional Indigenista, pp. 315-326.

de cargos es una escalera por la que el individuo asciende a lo largo de su carrera ceremonial y en la que, de ordinario, para ser elegible en cargos de mayor prestigio, debe haberse desempeñado antes los de menor prestigio; el período de cargo es de un año y el elegido debe trasladarse a las casas que hay para tal fin en el centro ceremonial; la jerarquía es desde 1899 básicamente religiosa, a diferencia de lo que era en la antigua sociedad maya y en otras sociedades indígenas, donde los cargos son, alternativamente, civiles y religiosos, pues los cargos del municipio (presidente, síndico, 4 jueces y 6 regidores) no sirven para ascender por la escala; la única excepción son los 8 *mayores,* que sirven de ayudantes a los dos niveles superiores de la escala *(regidores y alcaldes viejos)* y a los funcionarios civiles del municipio. En la actualidad la escala religiosa de Zinacantan está formada en orden ascendente por 26 *mayordomos,* 14 *alféreces, 4 regidores y 2 alcaldes viejos;* los que han desempeñado el cargo de *alcalde viejo* se convierten en *pasados,* que tienen gran prestigio en la comunidad y son reconocidos como tales por todos.

Las funciones que desempeña el sistema de cargos son, para Cancian, *definición de los límites de ser miembros de la comunidad, reforzamiento del compromiso con los valores comunes, reducción del conflicto potencial y sostén de los esquemas tradicionales de parentesco* (1976: 169). Al analizar la reducción del conflicto potencial, Cancian discute si tal función se cumple porque los cargos, como opinan otros mesoamericanistas, nivelan económicamente a los zinacantecos e institucionalizan la pobreza compartida por todos, que evita los conflictos, porque los cargos justifican la estratificación social existente, pues los más pudientes desempeñan en verdad los cargos más onerosos. La conclusión a la que llega es:

> según los esquemas de conducta observados en Zinacantan, la interpretación de la estratificación tiene mucho más sentido que la interpretación de la nivelación. Pues si esta última fuera la más apropiada, la estratificación económica que existe en Zinacantan tendría que dar por resultado un desmembramiento considerable en la comunidad, conflicto interno que no está visible en la actualidad. En realidad creo que el servicio en el sistema de cargos legitima las diferencias de riqueza que verdaderamente existen, y así impide la envidia disgregadora. Hay, ciertamente, suficiente nivelación (resultado de la distinta distribución

económica para el sistema de cargos) como para satisfacer las prescripciones normativas, pero no lo bastante como para crear una comunidad económicamente homogénea. La estratificación económica que existe es justificada e incluso, alentada, por el hecho de que se dan mayores recompensas sociales a los ricos (1976: 176-177).

Capítulo X
Otras corrientes actuales

En este capítulo final presento, en orden cronológico por año de nacimiento, a cuatro autores –Turner, Geertz, Harris y Sahlins–, de los que los tres últimos viven todavía y están en plena producción. Representan nuevas corrientes o nuevos enfoques en las corrientes de la antropología cultural, que no siempre son fáciles de clasificar por la variedad de temas que desarrollan. De todos modos, aunque esta inicial catalogación se matice en las respectivas exposiciones, los dos primeros pueden considerarse antropólogos simbólicos, el tercero, materialista cultural, y el cuarto, neo evolucionista.

1. Víctor W. Turner (1920-1983)

Este autor, aunque por nacimiento, formación y primeros años de investigación y docencia es un antropólogo social, sin embargo tiene asegurado un lugar importante en la antropología cultural, porque a los cuarenta y cuatro años se radica en Estados Unidos, donde pasa la mayor parte de su vida académica, publica sus obras más conocidas y enseña en las universidades de Cornell (1964), Chicago (1968) y Virginia (1977) hasta su muerte. Turner nació en Glasgow (Escocia) y obtuvo su bachillerato en el *University College* de Londres y su doctorado en la universidad de Manchester en 1955. Bohannan y Glazer (1992) lo presentan así:

> Turner vivió en una época fructífera de la antropología y, durante mucho tiempo, se mantuvo en el primer puesto. Su educación en la universidad de Londres le permitió ir a la universidad de Manchester, donde Max Gluckman había fundado un nuevo departamento de antropolo-

> gía. Al cabo de muy poco tiempo, este departamento consiguió prestigio como uno de los mejores lugares donde estudiar. Como muchos otros miembros de este departamento, Turner siguió la ruta de «Rhodes-Livingstone». El Instituto Rhodes-Livingstone lo estableció el gobierno colonial británico en los años 40 y 50 en Lusaka, en lo que hoy se conoce como Zambia. La idea del «gobierno indirecto» fue un principio importante que aportó luz al colonialismo británico de aquel momento, y un número de antropólogos, muchos de ellos influyentes, trabajaron en el área: Max Gluckman, Elisabeth Colson, Clyde Mitchell, John Barnes, Theo van Velson y Víctor Turner (1993: 515).

Sus principales obras son: 1957 *Schism and Continuity in an African Society.* 1961 *Ndembu Divination. Its Symbolism and Techniques,* 1962 *Chihamba. The White Spirit.* 1967 *El bosque de símbolos. Aspectos del ritual ndembu* (Madrid, 1980, Siglo XXI), 1968 *The Drums of Affliction.* 1969 *El proceso ritual. Estructura y antiestructura* (Madrid, 1988, Taurus) y 1974 *Dramas. Fields and Metaphors.* Ahora bien, la mayoría de estas obras pueden ubicarse en la antropología simbólica. Es sabido que ésta es la rama de la disciplina que analiza el significado que tienen, para los poseedores de una cultura, sus ritos y símbolos. En la historia de la disciplina, tal enfoque parece más profundo y respetuoso de la especificidad del «otro» que los enfoques del origen o de la función. Así, en el caso de la religión, mientras que la antropología evolucionista se pregunta cómo nace y evoluciona la religión y la estructural-funcionalista, cuál es su estructura y qué funciones cumple en la sociedad, la antropología simbólica se pregunta qué significa la religión para el creyente. Pero, en esta antropología convergen varias preguntas, que son origen de diversos enfoques.[1]

---

1 Carlos Reynoso, en *Paradigmas y estrategias en antropología simbólica,* Buenos Aires, 1987, Ediciones Búsqueda, dice que ésta parece constituir una modalidad de indagación que, a contrapelo de lo habitual, se define por su objeto (el símbolo) más que por sus métodos o por sus teorías. Para dicho autor, no es un «paradigma» en el sentido kuhniano del término de «matriz disciplinaria»; caracterizado por un conjunto de principios o por una serie de modelos a título de denominador común, sino… una concordancia en un interés específico por un objeto elusivo, que no es otra cosa que el símbolo (1987: 9-10). Reynoso presenta un esquema de siete enfoques de la antropología simbólica, con el objeto y los estudiosos más representativos: *1. enfoque psicológico o cognitivo,* cuyo objeto son los procesos

De los temas de Turner sobre el símbolo, me limito a recoger dos, que juzgo sus dos mayores aportes a la historia de la antropología. El primero consiste en señalar dos polos de sentido en los símbolos rituales; el «ideológico», de orden moral y social, que concentra las normas y valores del grupo, y el «sensorial», de orden natural y fisiológico, que condensa los significados que son objeto de sentimientos y deseos; cuando se celebra el ritual, hay un intercambio entre ambos polos, pues las normas y valores se cargan de emoción, mientras que las emociones básicas se ennoblecen con los valores sociales. El segundo aporte es el análisis de la relación del individuo y la estructura social, que parte de la teoría de los ritos de paso de van Gennep y redefine el concepto de liminalidad como elemento importante de la *communitas*. Paso a presentar cada aporte.

1.1. Polos ideológico y sensorial del símbolo ritual

Turner presenta este tema en un artículo (1964), que es el capítulo uno de *La selva de símbolos. Aspectos del ritual ndembu* (1967)[2]. Tal obra, que no es una clásica etnografía sobre el pueblo ndembu (Zambia), sino *un conjunto de artículos hasta ahora dispersos en revistas y antologías* sobre rituales ndembus, tiene dos partes, una más teórica y otra más etnográfica (1980: 1). Turner hizo su trabajo de campo durante dos

---

psicológicos de simbolización; *2. enfoque retórico o expresivo;* el símbolo como tropo expresivo. Metáfora y metonimia. El contexto simbólico como texto. La acción simbólica como drama. *3. enfoque posicional o sintáctico:* el símbolo come elemento de una combinatoria. *4. enfoque semiótico o comunicacional:* el símbolo como signo. *5. enfoque criptológico o hermenéutico:* el símbolo como portador de significado, *6. enfoque interaccional o sociológico;* el símbolo como expresión de la estructura social y viceversa. 7. *enfoque holístico:* el símbolo en relación con el contexto total. Ubica a Turner en los enfoques retórico (1957, 1974), hermenéutico (dimensión «exegética») y sociológico (dimensión «operacional»); a Geertz, en los enfoques hermenéutico y sociológico (1957, 1963), y a Sahlins, en el enfoque holístico (1987: 153-156).

2 Este primer capítulo, junto con el cuarto, «Al margen del margen; el período liminal en ritos de pasaje», fue traducido y publicado como *Simbolismo y ritual.* Lima, 1973, Pontificia Universidad Católica del Perú, Serie Antropología, nº 3, Jorge Dandler, coord.

años y medio, como miembro del Rhodes-Livingstone Institute, en el distrito de Mwinilunga, un área boscosa de unos 18. 000 kms2., donde vivían unos dieciocho mil mdembu en aldeas de una docena de casas. En esta zona las aldeas tienen que trasladarse y aun fisionarse a menudo, pues la sociedad está organizada sobre la matrilinealidad y la patrilocalidad (en el sentido de residencia con el padre), aunque, para Turner, *el poblado sigue siendo en lo esencial una estructura de relaciones entre parientes varones, pero es la matrilinealidad la que determina la forma de la mayoría de esas relaciones. Se sigue subrayando la unidad de los hermanos, pero los hermanos que viven juntos son hermanos uterinos, hijos de la misma madre* (1980: 7).

Al presentar el ritual, Turner confiesa que *fue una experiencia asombrosa y enriquecedora, el percibir el contraste entre la vida económica y doméstica de aquellos cazadores y agricultores de azada, una vida relativamente simple y monótona, y el orden y polícromo simbolismo de su vida religiosa* (1980: 2). Expone dos tipos de ritual; los *ritos de crisis vitales,* que marcan *un punto importante en el desarrollo físico o social de un individuo* (los ritos de transición de van Gennep), como los ritos de iniciación y los funerales, y los *ritos de aflicción,* como los cultos de caza, los cultos de fertilidad de las mujeres y los cultos curativos, que sirven para conjurar una creencia arraigada en la cultura ndembu, que *la mala suerte en la caza, los trastornos reproductivos de la mujer y varias formas de enfermedad* se deben a *la acción de los espíritus de los muertos* (1980: 10-11). Según Turner, la estructura y propiedades de los símbolos rituales:

> pueden deducirse a partir de tres clases de datos: 1) forma externa y características observables; 2) interpretaciones ofrecidas por los especialistas religiosos y por los simples fieles, 3) contextos significativos en gran parte elaborados por el antropólogo. Daré un ejemplo. En el nkangla, el ritual de pubertad de las muchachas, la novicia, envuelta en una manta, yace al pie de un vástago de mudyi. El árbol mudyi… es notable por su látex blanco, que exuda en gotas lechosas cuando se araña su delgada corteza. Para los ndembu, ésta es la más importante de las características observables, por lo que a partir de aquí me propongo llamarlo «árbol de la leche» (1980: 22).

Además de esos datos observables, Turner obtiene información de las mujeres, que consideran a ese árbol el símbolo más antiguo o

«dominante» del rito, *que estupor la leche humana y también por los pechos que la producen,* y que es como «*el árbol de una madre y de su hijo*» (1980: 22-23). También toma información de un especialista, para quien *el árbol de la leche es el lugar de todas las madres del linaje y* en él *durmió nuestra antepasada cuando fue iniciada* (1980: 23), lo que simboliza el principio de la matrilinealidad. Luego Turner se pregunta cómo el antropólogo puede interpretar los símbolos *más profunda y comprensivamente que los propios actores,* y responde que lo hace, al *colocar el ritual en el marco de su campo significante y describir la estructura y propiedades de ese campo* (1980: 29).

Para eso, Turner distingue dos tipos de símbolos: *dominantes* e *instrumentales,* según expresen una relación más profunda con los seres sagrados o sean un mero instrumento del efecto que se quiere lograr. Así los símbolos dominantes, como ciertos árboles de donde se sacan elementos rituales para los cultos curativos o los altares donde se hacen los cultos, *están estrechamente vinculados a seres no empíricos, unas veces como sus soportes, otras como su representación y otras por fin son identificados con ellos* (1980: 34). En cambio, los símbolos instrumentales deben verse *en términos más amplios, es decir, en términos del sistema total de símbolos que constituye el ritual dado,* porque *cada ritual tiene su propia teleología, tiene sus fines explícitos y los símbolos instrumentales pueden ser considerados como medios para consecución de esos fines* (1980: 35). Los símbolos dominantes tienen tres propiedades, que son la *condensación* (un solo símbolo representa muchas cosas), la *unificación* de significados dispares (así el *mudyi* representa los pechos de las mujeres, la maternidad o la matrilinealidad) y la *poralización* de sentido, que es una propiedad importante, porque:

> No sólo el árbol de la leche, sino todos los símbolos dominantes ndembu poseen dos polos de sentido claramente distinguibles. En un polo se encuentra el agregado de significata que se refieren a componentes de los órdenes social y moral de la sociedad ndembu, a principios de la organización social, a tipos de grupos corporativos y a normas y valores inherentes a las relaciones estructurales. En el otro polo, los significata son usualmente fenómenos naturales y fisiológicos. Llamaré al primero de éstos el «polo ideológico» y al segundo el «polo sensorial». En el polo sensorial, el contenido está estrechamente relacionado con la forma

> externa del símbolo. Por ejemplo, un significado del árbol de la leche –leche materna– está estrechamente relacionado con la exudación del látex lechoso propio del árbol. Un significado sensorial de otro símbolo dominante, el árbol mukula, es la sangre: es un árbol que segrega una goma de color oscuro.
> En el polo sensorial se concentran significala de los cuales puede esperarse que provoquen deseos y sentimientos; en el ideológico se encuentra una ordenación de normas y valores que guían y controlan a las personas como miembros de los grupos y las categorías sociales (1980: 31).

Volviendo a la interpretación antropológica y sus límites, Turner recuerda que la antropología, a lo largo de su historia, *ha adquirido técnicas y conceptos que la capacitan para manejar* el polo ideológico, porque puede analizar los fenómenos culturales, ideológicos y tecnológicos con tres de sus enfoques, la antropología cultural, la teoría estructuralista y la dinámica social. Pero, el polo sensorial, ¿no está parcialmente modelado *bajo la influencia de motivaciones y de ideas inconscientes?* (1980: 36). Turner contrapone a psicoanalistas, como Ernest Jones o Bruno Bettelheim, que suelen *considerar irrelevante el polo ideológico de sentido y centrar su atención en la forma externa y en los significados sensoriales de los símbolos* con antropólogos, como Nadel o Wilson, para los cuales *sólo las interpretaciones indígenas de los símbolos conscientes y verbalizadas son sociológicamente pertinentes* (1980: 37). Luego expone su punto de vista, que no es negar el recurso al método psicoanalítico, pues es otro útil acercamiento a la realidad, sino afirmar que no siempre hace falta recurrir a dicho método:

> Hemos demostrado antes cómo los sucesivos actos simbólicos de muchos rituales ndembu están ordenados y estructurados por los fines explícitos de esos rituales. Para explicar su evidente regularidad no necesitamos recurrir a la noción de conflictos subyacentes. Los psicoanalistas pueden argüir que en las sociedades patriarcales el ritual muestra mayor rigidez y un carácter más compulsivo que entre los ndembu, que son matrilineales. Con otras palabras, el patrón formal puede ser sobredeterminado por el conflicto inconsciente padre-hijo. La comparación etnográfica, empero, parece refutar esta opinión, ya que el más rígido formalismo que conocen los estudiosos de las religiones comparadas es el de los indios pueblo, más marcadamente matrilineales que los ndembu, mientras que los nigerianos nupe, con una sociedad fuertemente

> patrilineal, poseen rituales con una forma «fluida» y de ninguna manera «excesivamente estricta» (Nadel 1954: 101) (1980: 38).

En su reflexión interdisciplinar sobre el papel de psicoanalistas y antropólogos en el análisis simbólico, Turner pregunta si la debilidad mayor de éstos frente a aquellos está, no en el análisis del polo ideológico, sino del sensorial. Responde, en primer lugar, que el antropólogo con su formación actual no puede explicar qué sentimientos y deseos inconscientes generara el símbolo. Para el antropólogo:

> es suficiente con decir que el símbolo evoca emociones. Lo que le interesa es el hecho que la emoción sea evocada y no las cualidades específicas de sus constituyentes… Para él, el símbolo ritual es en primer término un factor en una dinámica de grupos, y en consecuencia sus aspectos de mayor interés son sus referencias a los grupos, las relaciones, los valores, las normas y las creencias de una sociedad. Con otras palabras, el antropólogo trata el polo sensorial de significado como si fuera una constante, mientras que los aspectos sociales e ideológicos los trata como variables cuya interdependencia tiene que explicar (1980: 40).

En segundo lugar, Turner responde que los psicoanalistas, al analizar los símbolos rituales, deberían *conceder más importancia de la que ahora le dan a los factores sociales* y, por consiguiente, *dejar de considerar las interpretaciones, las creencias y los dogmas como meras racionalizaciones, pues con suma frecuencia se refieren a realidades sociales y naturales* (1980: 40). Y en tercer lugar, que es útil distinguir entre símbolos rituales, que son *medios groseros de manejar la realidad social y natural, y* los símbolos psíquicos individuales, que:

> se forman fundamentalmente bajo la influencia de impulsos internos. Al analizar los primeros, la atención debe centrarse principalmente en las relaciones entre los datos externos y la psique; al analizar los segundos, en datos endo-síquicos. Por esta razón el estudio del simbolismo ritual queda más bien dentro de la competencia del antropólogo social que no dentro de la competencia del psicólogo o del psicoanalista, aunque éstos últimos puedan ayudar al antropólogo examinando la naturaleza y las interconexiones de los datos agrupados en el polo sensorial del simbolismo ritual (1980: 41).

Siguiendo con la interpretación antropológica de los símbolos, cuyos significados no formulan de modo explícito los informantes, Tur-

ner habla del modo de inferir el significado que se basa en el patrón simbólico del grupo y en la conducta. Esta conducta es un campo importante del significado social, pero el antropólogo no podrá descubrir su significado, si no *ha estudiado previamente las configuraciones simbólicas de otros tipos de ritual en el mismo sistema social, así como los sentidos que a los símbolos componentes de esas configuraciones atribuyen los informantes expertos* (1980: 48). Turner concluye resumiendo su análisis de los símbolos en los procesos sociales:

> Las celebraciones del ritual son fases de amplios procesos sociales, cuyo alcance y complejidad son más o menos proporcionales al tamaño y al grado de diferenciación de los grupos en los que se presentan. Una clase de rituales se sitúa cerca del vértice de toda la jerarquía de instituciones reparadoras y reguladoras que corrigen las desviaciones de la conducta prescrita por la costumbre. Otra clase previene las desviaciones y los conflictos: en ésta se incluyen los rituales periódicos y los rituales de crisis vitales. Cada tipo de ritual es un proceso pautado en el tiempo, cuyas unidades son objetos simbólicos y aspectos señalizados de la conducta simbólica.
>
> Los constituyentes simbólicos en sí mismos pueden clasificarse en elementos estructurales o «símbolos dominantes», que tienden a ser fines en sí mismos, y elementos variables o «símbolos instrumentales», que se usan como medios para los fines explícitos o implícitos de cada ritual determinado. Para llegar a dar una explicación adecuada del sentido de un símbolo particular, lo primero necesario es examinar el contexto más amplio del campo, de acción, del que el mismo ritual es simplemente una fase. Aquí hay que considerar qué tipo de circunstancias dan motivo a la celebración del ritual, si son circunstancias relacionadas con los fenómenos naturales, o con los procesos económicos y tecnológicos, o con las crisis vitales humanas, o con la ruptura de relaciones sociales cruciales. Las circunstancias determinarán probablemente la clase de ritual que se celebra. Los fines del ritual tendrán relación abierta o implícita con las circunstancias antecedentes y a la vez ayudarán a determinar el sentido de los símbolos. Luego hay que estudiar los símbolos en el contexto concreto de ese ritual. Es aquí donde se recurre a la ayuda de los informantes indígenas (1980: 50).

1.2. Liminalidad y communitas en los símbolos

Es el otro aporte de Turner, donde éste retoma el viejo problema antropológico de la relación entre la estructura social y el individuo. Lo

hace, partiendo de la teoría de *Les rites de passage* (1909) de Arnold van Gennep, según la cual el individuo sigue en cada etapa de la vida social un proceso de tres tiempos. El primero es la separación del individuo de su grupo anterior, el segundo es su tránsito bajo el limen o umbral y el tercero es su integración en el nuevo grupo. La *liminalidad,* que refleja el momento en que el individuo ha perdido su status anterior y aún no ha adquirido el siguiente, prepara al individuo para la *communitas.* En su obra El *proceso ritual* (1969) Turner recuerda este punto de partida:

> Van Gennep ha demostrado que todos los ritos de paso o «transición» se caracterizan por tres fases, a saber: separación, margen (o limen, que en latín quiere decir «umbral») y agregación. La primera fase (de separación) comprende la conducta simbólica por la que se expresa la separación del individuo o grupo, bien sea de un punto anterior fijo en la estructura social, de un conjunto de condiciones (un «estado»), o de ambos; durante el período «liminal» intermedio, las características del sujeto ritual (el «pasajero») son ambiguas, ya que atraviesa un entorno cultural que tiene pocos, o ninguno, del estado pasado o venidero, y en la tercera fase (reagrupación o reincorporación) se consuma el paso. El sujeto ritual, ya sea individual o colectivo, se halla de nuevo en estado relativamente estable y, en virtud de ello, tiene derechos y obligaciones vis a vis otros de un tipo claramente definido y «estructural» (1988: 101-102).

Luego Turner analiza con más amplitud la liminalidad, cuya ambigüedad e indeterminación se expresan por una amplia variedad de símbolos *en todas las sociedades que tienen tales ritos de paso; así* se compara frecuentemente con la muerte, con el encontrarse en el útero, con la invisibilidad, la obscuridad, la bisexualidad, la soledad y los eclipses solares o lunares *(1988: 102). Pero, sobre todo, relaciona tal liminalidad con la communitas, pues* lo que nos interesa de los fenómenos liminales para los fines *que aquí perseguimos es la mezcla que en ellos se observa de lo humilde y lo sagrado, de la homogeneidad y el compañerismo,* añadiendo que en dichos ritos hay *un «momento en y fuera del tiempo», dentro y fuera de la estructura social secular, que evidencia, aunque sea fugazmente, un cierto reconocimiento (en forma de símbolo, si no siempre de lenguaje) de un vínculo social generalizado* (1988: 103). Turner concluye que se puede hablar de dos formas de interacción humana o *modelos,* yuxta-

puestos y alternativos, *estructura y communitas,* que tienen un ciclo de desarrollo dialéctico:

> El primer modelo es el que presenta a la sociedad como un sistema estructurado, diferenciado y a menudo jerárquico, de posiciones político-jurídico-económicas con múltiples criterios de evaluación, que separa a los hombres en términos de «más» o «menos». El segundo, que surge de forma reconocible durante el período liminal, es el de la sociedad en cuanto communitas, comunidad, o incluso comunión, sin estructurar o rudimentariamente estructurada, y relativamente indiferenciada, de individuos iguales que se someten a la autoridad genérica de los ancianos que controlan el ritual… De todo ello infiero que, tanto para los individuos como para los grupos, la vida social es un tipo de proceso dialéctico que comprende una vivencia sucesiva de lo alto y de lo bajo, de la communitas y de la estructura, de la homogeneidad y de la diferenciación, de la igualdad y de la desigualdad (1988: 103-104).

Cinco años más tarde, Turner retoma este tema en el capítulo «Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos en la communitas»[3] de su obra *Dramas. Fields and Metaphors* (1974). Como lo confiesa, él desea allí *definir más explícitamente lo que quiero decir por «communitas» y por «estructura»* (1993: 517). Para ello, en primer lugar, distingue tres aspectos en los símbolos rituales: la liminalidad, en el sentido de estar en medio-entre; el *intrusismo, que es la condición de estar fuera de los acuerdos estructurales de un sistema social dado permanentemente y por atribución, o estar apartado situacionalmente o temporalmente,* y la *inferioridad estructural,* que también puede ser absoluta o relativa, permanente o pasajera; se da en muchas sociedades africanas conquistadas por los europeos, donde éstos mantienen el poder político en los distintos niveles, mientras que a los africanos, *a través de sus líderes, se les ha considerado como que tienen el poder místico sobre la fertilidad de la tierra.* O, dicho de otro modo, los africanos *tienen poder religioso, el «poder de los débiles», opuesto al poder jurídico-político de los fuertes, y representan la tierra no dividida opuesta al sistema político en su segmentación interna y jerarquías de autoridad* (1993: 518-19).

---

3 Ha sido reimpreso en la antología, Antropología. Lecturas de Bohannan y Glazer, pp. 517-544, que es el texto que utilizo en mis citas.

En segundo lugar, Turner examina la relación entre los tres aspectos citados y la relación dialéctica entre communitas y estructura. Define ésta en oposición a Radcliffe-Brown y a Lévi-Strauss. Las estructuras son, para aquél, *modelos repetitivos de acción,* que se pueden observar empíricamente, y para éste, *entidades independientes de la propia conciencia de los hombres (aunque de hecho gobiernan la existencia de los hombres),* que no se pueden observar directamente, sino en *expresiones, cada cual parcial e incompleta, de la* ***misma estructura*** *subyacente, que reproducen en varias copias sin terminar nunca sus realidades* (1993: 520). Para Turner, las estructuras son, no un sistema de categorías inconscientes, sino, como dice Merton, *los arreglos modelados de grupos de papeles, grupos de status y secuencias de status;* esto le permite relacionar los tres aspectos citados, puesto que la liminalidad:

> representa el punto medio de transición en una secuencia de status entre dos posiciones; el intrusismo se refiere a acciones y reacciones que no aparecen en un status social reconocido, sino que se originan en el exterior de éste, mientras que el status inferior se refiere al escalón más bajo en un sistema de estratificación social en que recompensas desiguales se ofrecen a posiciones diferenciadas funcionalmente. Un «sistema de clases», por ejemplo, sería un sistema de este tipo (1983: 521).

En tercer lugar, retoma la diferencia presentada en *El proceso ritual* (1969) entre los modelos de *estructura,* donde *las unidades son status y papeles, no individuos humanos concretos,* y *communitas,* que *a menudo aparece culturalmente como un estado edénico, paradisíaco, utópico o milenario, para cuya consecución se debería dirigir la acción religioso o política,* si bien la sociedad concreta que se vive incluye ambos modelos, separados o unidos en proporciones variables (1993: 521). Sin embargo, para Turner:

> Los hombres que están trabajando en la estructura jurídico-política, pública y consciente, no pueden planear y especular con las oposiciones del pensamiento… Pero en la liminalidad ritual, se sitúan, por decirlo así, fuera del sistema total y sus conflictos; transitoriamente se convierten en hombres aparte, y es sorprendente cómo el término «sagrado» se puede traducir por «estar aparte» o «a un lado» en varias sociedades. Si el ganarse la vida y esforzarse en ello, a pesar de la estructura social, se puede llamar «el pan», entonces el hombre no vive «sólo de pan». La vida como una serie y estructura de incumbencias de status, inhibe la plena utilización de las capacidades humanas (1993: 524).

En cuarto lugar, Turner analiza más profundamente la *comunitas.* Para él, la gente tiene necesidad de quitarse las máscaras y *las insignias de status de vez en cuando, incluso aunque sea para ponerse las máscaras liberadoras de la mascarada liminal,* lo que hacen de modo libre (1993: 325). Un símbolo claro de la communitas es la pobreza, que se presenta en los más diversos sistemas estructurales: entre los frailes mendicantes de la Edad Media, come los franciscanos y carmelitas; entre ciertos santos católicos, como San Benito de Labre, que peregrinó por muchos santuarios de Europa como mendigo andrajoso; entre los santones indúes, musulmanes o sijs de la India, que andan a veces desnudos; entre los grupos de contracultura de Estados Unidos, como los hippies, que se dejan crecer la barba y las uñas, se automarginan en la sociedad tan competitiva, visten pobremente o renuncian a símbolos de la virilidad, llevando aretes o collares. Turner enumera aún a los movimientos religiosos, que han aparecido en distintos sitios a lo largo de la historia, conocidos como «*entusiásticos*», «*heréticos*», «*milenarios*», «*revitalizantes*», «*nativísticos*», «*mesiánicos*» *y* «*separatistas*», que comparten la liminalidad de los ritos tribales, la mendicidad religiosa y los grupos de contracultura, aunque su *liminalidad no está institucionalizada* (1993: 328). También el matrimonio, que es base de la estructura social en muchas culturas, es puesto en cuestión simbólica y antitéticamente, por la negación o el uso indiscriminado, en los ritos de paso tribales y en los grupos religiosos o contraculturales.

Pero la *communitas* es parte de la vida social. Por eso, Turner, contra los científicos sociales que identifican lo social y lo estructural, de modo que el hombre es *homo hierárchicus y* el sistema desestructurado vive una forma de *anomía,* que en ciertos casos puede manifestarse en tasas altas de suicidio, juzga que en muchas sociedades *la interrupción de la estructura puede ser una victoria de la communitas* y que, cuando en ellas hay cierta estabilidad, *se tiende a desarrollar en la relación temporal entre estructura y communitas un proceso al que es difícil no darle el nombre de dialéctico* (1993: 231). Y así la communitas, aunque *no tiene barreras y es universal, ha estado en la práctica histórica limitada a regiones geográficas particulares y a aspectos de la vida social,* como los conventos, las colonias socialistas o hasta los grupos nudistas, que pueden considerarse comunas de la contracultura, y tienen que reforzar su estructura

para mantenerse fuera de la estructura (1993: 342). Turner resume el aporte del capítulo en la siguiente conclusión:

> Resumiendo, un gran escollo en el desarrollo de la teoría sociológica y antropológica ha sido la casi identificación total de lo social con lo estructural social. Incluso las relaciones informales se consideran estructurales. Muchas de ellas lo son, pero no todas; éstas incluyen las más relevantes, y es posible distinguir las más importantes de las menos. Esto ha creado muchas dificultades respecto a muchos problemas, como el cambio social, la sociología de la religión y la teoría del papel en la sociedad, por nombrar sólo algunas. También hemos observado que todo lo que no es estructural social es psicológico, signifique lo que signifique. También nos ha llevado a situar una falsa dicotomía entre el individuo como sujeto, y la sociedad como objeto. Parece que lo social tiene una dimensión libre y sin barreras, así como una con barreras, la dimensión de la communitas donde los hombres se enfrentan, no como desempeñadores de un papel, sino como "humanos completos", seres integrales que comparten reconocidamente la misma humanidad. Una vez reconocido esto, será posible para las ciencias sociales examinar más fructíferamente que antes fenómenos como el arte, la religión, la filosofía e incluso muchos aspectos de la ley, la política y el comportamiento económico que antes ha eludido la estructura conceptual estructuralista. Tales dominios son ricos refiriéndose a la communitas. La tarea inútil de intentar encontrar de qué forma ciertos símbolos que se encuentran en el ritual, poesía o iconografía de una sociedad dada, reflejan o expresan su estructura social o política, se puede entonces abandonar. Los símbolos pueden no reflejar ninguna estructura, sino una antiestructura, y no sólo reflejarla, sino contribuir a crearla. En vez de eso, podemos considerar el mismo fenómeno desde el punto de vista de la relación entre la estructura y la communitas, para encontrarnos en tales situaciones como pasos entre los estados estructurales, los intersticios de las relaciones estructurales y los poderes de los débiles (1993: 543-544).

Termino con una breve valoración de los aportes de Turner. Mary Duglas, que compartió mucho tiempo los enfoques teóricos y las preocupaciones analíticas de él, resume, en una nota necrológica aparecida en una publicación del Instituto Real de Antropología, el trabajo de Turner en cuatro ideas: una, los significados rituales son códigos de significados sociales; dos, estos códigos rituales tienen mucha influen-

cia en la mente; tres, el «drama social», es decir, modelos repetitivos de actividades, y cuatro, la «liminalidad», que es la forma en que mucha gente sobrepasa las limitaciones que hay en sus sociedades (Bohannan y Glazer 1993: 516). Estos, por su parte, expresan así su juicio sobre el enfoque simbólico y especialmente sobre el segundo aporte de Turner:

> La estrategia de Turner consiste en enfocar la sociedad no sólo como una estructura social, como lo hacen Radcliffe-Brown o Lévi-Strauss, sino como si fuera algo más, principalmente la combinación de lo estructural y de lo ideológico. Su punto de encuentro en el proceso, lo liminal, sitúa el compromiso del individuo en la communitas. Es, por supuesto, la dedicación a la communitas, lo que le da dirección a la estructura social, que le permite funcionar. Lo interesante de los argumentos de Turner es que, como Spencer o Durkheim, él no utiliza el concepto de cultura. Turner nos dice que sin lo cultural, el aspecto estructural-social de la sociedad no se puede poner en práctica. Es la «communitas», tal como está incorporada en el individuo, lo que le da una dirección a la estructura social. Este es un punto que vale la pena recordar siempre (1993: 517).

2. Clifford Geertz (1926-)

Este antropólogo es hoy uno de los representantes más famosos de la antropología cultural. Nace en San Francisco y estudia en la Universidad de Harvard, donde se doctora en 1956. Hace trabajo de campo en Java, Bali y Marruecos y enseña desde 1960 en la Universidad de Chicago hasta que marcha en 1970 al *Instituto for Advanced Study* de Princenton, donde está hace más de un cuarto de siglo. Ha escrito: 1960 *The Religión of Java.* 1963 *Peddlers and Princes. Social Change and Economic Development in Two Indonesian Towns,* 1965 *The Social History of a Javanese Town,* 1966 *Agricultural Involution. The Process of Ecological Change in Indonesia.* 1971 *Observando el Islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia* (Barcelona, 1994, Paidós), 1973 *La interpretación de las culturas* (México, 1987, Gedisa), 1975 *Kinship in Bali,* 1983 *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*[4] (Barcelona,

4 Los ocho temas se exponen en los ocho capítulos del libro, cuyos títulos son: 1. Géneros confusos: la refiguración del pensamiento social. 2. Hallado en traducción: sobre la historia social de la imaginación moral. 3. «Desde el punto de vista del

1994, Paidós) y 1988 *El antropólogo como autor* (Barcelona, 1989, Paidós). Además, se han publicado en castellano dos libros con artículos suyos: 1973 *Visión del mundo y análisis de los símbolos sagrados* (Lima, Pontificia Universidad Católica, dos artículos de 1957 y 1972) y 1996 *Los usos de la diversidad* (Barcelona, Paidós, un artículo de 1984 y dos de 1986, con una introducción de Nicolás Sánchez Dura).

Bohannan y Glazer (1992) hacen cuatro observaciones que ayudan a la ubicación teórica de Geertz. Una es que él *tiene una mente muy original; no se puede predecir cuál será el próximo muro que derribe;* la segunda es que, *a diferencia de Harris o Turner, no se asocia a Geertz con una o un grupo determinado de ideas. Su mente observa todos los temas;* la tercera es que *no aporta términos clave o uniones directas con otras tradiciones antropológicas…* ni *métodos fijos cuando hace etnografía;* y la cuarta es que la conducta humana tiene muchos niveles de significación, que se parecen a las capas culturales que descubre el arqueólogo y *encontrar y explicar esas intenciones es el papel del etnógrafo quien, en el proceso, afila su mejor arma, el concepto de cultura* (1993: 545). Por eso, aunque es considerado un antropólogo simbólico, escribe de muchos temas y con muchos enfoques de la antropología contemporánea.

En el rico pensamiento de Geertz me limito a dos puntos, que considero dos aportes importantes a la historia de la disciplina. Uno es el nuevo paradigma de la antropología interpretativa o simbólica, recogido en *La interpretación de las culturas* (1973), y el otro es su definición subjetiva de religión (que completa la objetiva de Durkheim), que hace en su ensayo *La religión como sistema cultural,* recogida en la misma obra, aunque, yo voy a utilizar mi propia traducción.[5]

---

nativo»: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico. 4. El sentido común como sistema cultural. 5. El arte como sistema cultural. 6 Centros, reyes y carisma: una reflexión sobre el simbolismo del poder. 7. El modo en que pensamos ahora: hacia una etnografía del pensamiento moderno. 8. Conocimiento local: hecho y ley en la perspectiva comparativa (1994: 7).

5 Clifford Geertz, Religión as a Cultural system, en Reader in Comparative Religión de W. A. Lessa y E. Z. Vogt (edits), New York, 1965, Harper and Row, second edition, pp. 204-216.

2.1. Una teoría interpretativa de la cultura

Geertz pretende interpretar la cultura. Así se deduce al menos de sus dos obras más importantes *La interpretación de la cultura* (1973) y *Conocimiento local* (1983), que son en verdad recopilaciones de artículos publicados y de conferencias pronunciadas a lo largo de un cuarto de siglo (1958-1983), que, al mismo tiempo que hacen un balance crítico de la antropología en ese período, ofrecen un nuevo paradigma, unas veces por contraste con antiguos o nacientes paradigmas, y otras veces, por la aplicación de su paradigma interpretativo al análisis de ciertos campos, como la religión, el arte, la ideología o el sentido común. Por tratarse de ensayos escritos en distintos contextos académicos, no puede buscarse en ellos una exposición exhaustiva y sistemática del nuevo paradigma, no sólo porque Geertz «hace camino al andar», sino porque piensa que la antropología interpretativa nunca llegará a lograr un método seguro y definitivo; con todo, hay exposiciones más sistemáticas, como la del capítulo uno de la primera obra (1973), en la que baso esta presentación. Pero, para conocer la postura más completa de Geertz, es útil recoger lo que sostiene en la introducción de su segunda obra citada (1983):

> Mi propio trabajo, en cuanto rebasa el mero archivismo (una función de la antropología muy desvalorada), representa un esfuerzo por introducir mi método en los extraños márgenes de la discusión. Todos los ensayos que vienen a continuación son reflexiones documentadas por la vía etnográfica (aunque, sólo Dios lo sabe, pueden resultar mal informadas) sobre tópicos generales, sobre ese género de problemas al que los filósofos pueden aproximarse desde fundamentos más conjeturales, los críticos desde fundamentos más textuales y los historiadores desde fundamentos más inductivos. La naturaleza figurativa de la teoría social, la interacción moral de mentalidades opuestas, las dificultades prácticas para observar las cosas tal como otros las observan, el estatuto epistemológico del sentido común, el poder clarificador del arte, la construcción simbólica de la autoridad, la ruidosa diversidad de la vida intelectual moderna, así como la relación entre lo que la gente toma como un hecho y lo que considera justo; estos temas son abordados, uno tras otro, en un intento de comprender de algún modo cómo comprendemos comprensiones que no nos son propias. Esta tarea, «la comprensión de la comprensión», se suele designar actualmente con el nombre

> de hermenéutica, y en ese sentido, lo que yo hago encaja bastante bien bajo esa rúbrica, particularmente si se le añade el término «cultural». Sin embargo, lo que sigue no se sitúa en la perspectiva de una «teoría y metodología de la interpretación» (para dar la definición enciclopédica del término), pues no creo que lo que necesite la «hermenéutica» sea materializarse en forma de una para-ciencia, como lo es la epistemología, dado que ya existen suficientes principios generales en el mundo. Lo que en realidad se encontrará es un buen número de verdaderas interpretaciones de algo, así como una serie de formulaciones antropologizantes de algunas de las implicaciones de las interpretaciones que considero más interesantes y así mismo, un ciclo recurrente de términos –símbolo, sentido, concepción, forma, texto… cultura– diseñados para sugerir que hay un sistema que persiste, que todas esas interrogaciones, apuntadas con tanta variedad, quedan resumidas en una sólida concepción del modo en que se podría emprender una crónica del imaginario de una sociedad (1994: 13-14).

Pasando ya al primer capítulo de *La interpretación de las culturas,* éste fue escrito para sistematizar los demás capítulos, publicados en quince años, y tiene una meta clara, que se desprende del mismo subtítulo: *Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura.* Allí Geertz recuerda que la antropología nace del concepto de cultura y se preocupa, cada vez más, de *limitar, especificar, circunscribir y contener el dominio de aquélla,* que es precisamente lo que él ha querido hacer en dichos artículos. En efecto, ellos, de modo explícito o en virtud de un análisis *concreto, preconizan un concepto de cultura más estrecho, especializado y… teóricamente más vigoroso que el de Tylor, al que pretende reemplazar;* Geertz aduce como razón que *el «todo sumamente complejo» de Tylor, cuya fecundidad nadie niega, me parece haber llegado al punto en el que oscurece más las cosas de lo que las revela (1987: 19-20).* Luego hace su propuesta:

> El concepto de cultura que propugno y cuya utilidad procuran demostrar los ensayos que siguen es esencialmente un concepto semiótica. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no la ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando

> expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie. Pero semejante pronunciamiento, que contiene toda una doctrina en una cláusula, exige en sí mismo alguna explicación (1987: 20).

Al explicarlo, Geertz afirma, en primer lugar, que la etnografía es una *observación densa.* Para ello, recuerda que el *operacionalismo como dogma metodológico* nunca tuvo mucha fuerza en las ciencias sociales y está casi muerto en la actualidad y que para comprender la ciencia antropológica hay que fijarse, no tanto en sus teóricos, sino en los que hacen etnografía; ésta no es un problema de métodos, sino del producto final, que debe ser una «descripción densa», expresión que toma del filósofo Gilbert Ryle. Este pone el ejemplo de un muchacho que guiña un ojo; lo puede hacer por tener un tic nervioso o congénito, por querer comunicar un mensaje secreto, por burlarse de otro, o por practicar ante un espejo para hacer la burla o la broma mejor, y distingue entre la «descripción superficial» (contraer el ojo cerrado rápidamente) y la «descripción profunda» (practicar un guiño ante el espejo para simular la burla o la conspiración).

Esta distinción define, según Geertz, el objeto de la etnografía: *una jerarquía estratificada de estructuras significativas, atendiendo a las cuales se producen, se perciben, se interpretan los tics, los guiños, los guiños fingidos, las parodias, los ensayos de parodias,* de modo que sin estructuras significativas no puede hablarse siquiera, independientemente de lo que se haga o no con los párpados, de *los tics de grado cero que, como categoría cultural, son tan no guiños como los guiños son no tics* (1987: 22). Luego Geertz recoge una historia sucedida entre bereberes, judíos, y franceses en Marruecos en 1912, que le contaron en su trabajo de campo en 1968, que confirma muy bien la densidad del dato etnográfico, pues *lo que nosotros llamamos nuestros datos son realmente interpretaciones de interpretaciones de otras personas sobre lo que ellas y sus compatriotas piensan y sienten* (1987: 23), para concluir que sólo quiere destacar que:

> la etnografía es descripción densa. Lo que en realidad encara el etnógrado (salvo cuando está entregado a la más automática de las rutinas que es la recolección de datos) es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, complejas, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de al-

> guna manera para captarlas primero y explicarlas después. Y esto ocurre hasta en los niveles de trabajo mas vulgares y rutinarios de su actividad: entrevistar informantes, observar ritos, obtener términos de parentesco, establecer límites de propiedad, hacer censo de casas… escribir su diario. Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de interpretar un texto) un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y, además, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada (1987: 24).[6]

En segundo lugar, Geertz marca la diferencia antropología interpretativa y la cognitiva.[7] Recuerda que en la polémica sobre la objetividad y subjetividad de la cultura, que degeneró a veces en recíprocos insultos intelectuales (¡idealista!, ¡conductista!, ¡impresionista! o ¡positivista!), para huir del doble escollo de reificar la cultura como superorgánica a lo Kroeber, o reducirla al simple esquema de conducta observado en los individuos de un grupo, Ward Goodenough introdujo un nuevo paradigma, conocido como análisis exponencial, etnociencia o antropología cognitiva. Para Geertz, es *una terminología fluctuante que refleja profunda incertidumbre,* y supone que *la cultura de una sociedad consiste*

---

6 Geertz retoma, una y otra vez, el tema de la etnografía. Ya se vio que, en Conocimiento local (1983), recoge el artículo «Desde el punto de vista del nativo»: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico, partiendo del escándalo que para muchos produjo la publicación del Diario de Maslinowski. Y en El antropólogo como autor (1987) analiza la etnografía como escritura, cosa que no se había intentado antes por creerse que es más importante informar sobre cómo vive la gente en el campo, lo cual es cierto, pero no debe olvidarse que tal información se comunica a través de un texto literario, en cuya composición hay estrategias narrativas y mecanismos retóricos del etnógrafo y otros rasgos de la persona y del texto que es útil analizar. Por eso, en elidía obra Geertz compara el enfoque del autor en cuatro etnografías clásicas: la configuración de varios géneros de escritura superpuestos en Tristes trópicos de Lévi-. Strauss; las técnicas retóricas y plásticas de Evans-Pritchard para describir las sociedades nuer y azande; la construcción del yo del etnógrafo en las etnografías de Malinowski; y la crítica de la sociedad norteamericana como trasfondo del estudio de otras sociedades en El hombre y la cultura o El crisantemo y la espada de Ruth Benedict.

7 Puede consultarse a Carlos Reynoso, Teoría, historia y critica de la antropología cognitiva. Buenos Aires, 1986, Ediciones Búsqueda.

en lo que uno debe conocer o creer, a fin de obrar de una manera aceptable para sus miembros (1987: 25). A partir de tal concepto de cultura:

> resulta una concepción, igualmente afirmada, de lo que es describirla: la exposición de reglas sistemáticas, una especie de algoritmia etnográfica que, de ser seguida, haría posible obrar como, o pasar (dejando de lado la apariencia física) por un nativo. De esta manera, un subjetivismo extremado se vincula con un formalismo extremado, y el resultado no ha de sorprender: un violento debate sobre si los análisis particulares, que se realizan en la forma de taxonomías, paradigmas, tablas, árboles y otras ingenuidades, refleja lo que los nativos «realmente» piensan o si son meramente hábiles formulaciones, lógicamente convincentes, pero sustancialmente diferentes de lo que piensan los nativos (1987: 25).

Luego Geertz señala la diferencia entre este enfoque y el suyo con un ejemplo de un cuarteto de Beethoven. Este es una pieza musical, pero que no se identifica con la partitura, ni con la habilidad para ejecutar el cuarteto, ni con lo que sienten al escucharlo los músicos o el público, ni con cierta ejecución del mismo, ni con una realidad misteriosa que transciende la existencia material. Geertz afirma: *la cultura es pública porque la significación lo es,* en esos diversas modos de expresarla; mientras que para los cognitivistas, según otro vocero, Stephen Tyler, la cultura consiste en *fenómenos mentales que pueden* (el autor quiere decir «deberían») *ser analizados mediante métodos formales de la matemática y de la lógica.* Tal pretensión es, según Geertz, una falacia más sutil aún que la del conductismo y del idealismo, que se tratan de evadir (1987: 26).

En tercer lugar, Geertz amplia el concepto semiótico de cultura, tan vinculado a la etnografía densa: *No tratamos (o por lo menos yo no trato) de convertirnos en nativos (en todo caso una palabra comprometida) o de imitar a los nativos. Sólo los románticos o los espías encontrarían sentido en hacerlo* (1987: 27). Lo que se trata es de ir al campo, para conversar con la gente, sabiendo que a veces nos cuestiona hablar *por otro* y no tanto hablar *a otro,* y para, no sólo recoger lo que nos dicen, como si fuera una escultura exótica, sino para clarificar:

> lo que ocurre en tales lugares, reducir el enigma –¿qué clase de hombres son éstos?– al que naturalmente dan nacimiento hechos no familiares que emergen en escenarios desconocidos. Esto plantea varios problemas serios de verificación, o si la palabra «verificación» es demasiado fuerte

> para una ciencia tan blanda (yo preferiría decir «evaluación»), el problema de cómo hacer una relación mejor a partir de otra menos buena. Pero aquí está precisamente la virtud de la etnografía. Si ésta es descripción densa y los etnógrafos son los que hacen las descripciones, luego la cuestión fundamental en todo ejemplo… es la de saber si la descripción distingue los guiños de los tics y los guiños verdaderos de los fingidos. Debemos medir la validez de nuestras explicaciones, no atendiendo a un cuerpo de datos no interpretados y a descripciones radicalmente tenues y superficiales, sino atendiendo al poder de la imaginación científica para ponernos en contacto con gentes extrañas (1987: 29).

En cuarto lugar, Geertz recoge cuatro rasgos propios de su etnografía densa. Uno, es interpretativa; dos, interpreta el flujo del discurso social; tres, trata de *rescatar «lo dicho» en ese discurso de sus ocasiones perecederas y fijarlo en términos susceptibles de consulta,* pues el kula ha desaparecido, pero queda su modelo en *Los argonautas de* Malinowski; y cuarta, es microscópica. Al explicar el cuarto rasgo, Geertz sostiene que la antropología, aunque nace en tribus indias, islas del Pacífico o comunidades africanas, puede interpretar sociedades complejas o acontecimientos mundiales; pero, piensa que se ha abusado de dos modelos: *Jonesville como modelo «microcósmico» de Estados Unidos y la isla de Pascua como prueba y modelo de «experimento natural»* (1987: 32-33). Por eso, arguye diciendo que no hay que confundir el lugar de estudio y el objeto de estudio, pues los antropólogos *no estudian aldeas (tribus, pueblos…); estudian en aldeas y* así él arguye que encontró en periféricas zonas de Marruecos o Indonesia las mismas cuestiones que en lugares centrales, por ejemplo, el orgullo del grupo. Luego concluye que el problema metodológico del rasgo microscópico de la etnografía:

> es real y de peso. Pero no es un problema que puede resolverse mirando una remota localidad como si fuera el mundo metido en una taza de té o el equivalente sociológico de una cámara de niebla. Ha de resolverse –o en todo caso se le mantendrá decentemente a raya– comprendiendo que las acciones sociales son comentarios sobre algo más que ellas mismas, y que la procedencia de una interpretación no determina hacia dónde va a ser luego impulsada. Pequeños hechos hablan de grandes cuestiones, guiños hablan de epistemología o correrías contra ovejas (alude al suceso de Marruecos en 1912 que narró) hablan de revolución, porque están hechos para hacerlo así (1987: 34-35).

En quinto lugar, Geertz presenta el enfoque teórico. Recuerda que lo malo de los enfoques interpretativos de sueños, literatura, cultura, es que tienen conceptos poco elaborados y así no soportan las evaluaciones: se aceptan o no; pero, se debe admitir que hay dos características de la interpretación cultural que *hacen el desarrollo teórico mucho más difícil que en otras disciplinas.* La primera es *la necesidad de que la teoría, permanezca más cerca del terreno estudiado de lo que permanece en el caso de ciencias más capaces de entregarse a la abstracción imaginativa;* o dicho en otros términos, la teoría cultural *no es dueña de sí misma,* y por eso, para Geertz, cuando se emprende un estudio, no se abordan las cuestiones donde otros estudiosos las dejaron, sino que, *con mejor información y conceptualización, los nuevos estudios se sumergen más profundamente en las mismas cuestiones;* de esa manera, se puede llegar a profundizar en una línea de interpretación etnográfica, pero no se puede *escribir una Teoría General de la Interpretación Cultural* (1987: 35-36). La segunda característica es que tal teoría no es predictiva en el sentido más estricto; además, a diferencia de lo que ocurre con otras disciplinas, no se debe hablar de describir y explicar los fenómenos, sino de «*inscripción*» *(«descripción densa») y «especificación» («diagnóstico»),* que Geertz explica así:

> Nuestra doble tarea consiste en descubrir las estructuras conceptuales que informan los actos de nuestros sujetos, lo «dicho» del discurso social, y en construir un sistema de análisis en cuyos términos aquello que es lo genérico de esas estructuras, aquello que pertenece a ellas, porque son lo que son, se destaque y permanezca frente a los otros factores determinantes de la conducta humana. En etnografía, la función de la teoría es suministrar un vocabulario en el cual pueda expresarse lo que hace que la acción simbólica tiene que decir sobre sí misma, es decir, sobre el papel de la cultura en la vida humana (1987: 37-38).

Y en sexto lugar, Geertz se refiere a los límites de la antropología interpretativa. Aunque él ofrece dicho paradigma, es muy consciente de sus límites, que expresa con cierta crudeza y que se deben sin duda a la ambiciosa tarea de la antropología de interpretar la complejidad del comportamiento cultural humano. Para él:

> el análisis cultural es intrínsecamente incompleto. Y, lo que es peor, cuanto más profundamente se lo realiza, menos completo es. Es ésta

> una extraña ciencia cuyas afirmaciones más convincentes son las que descansan sobre bases más trémulas… Pero esta circunstancia es lo que significa ser etnógrafo, aparte de importunar a personas sutiles con preguntas obtusas. Uno puede escapar a esa situación de varias maneras: convirtiendo la cultura en folklore y colectándolo, convirtiéndola en rasgos y contándolos, conviniéndola en instituciones y clasificándolas, o reduciéndola a estructuras y jugando con ellas. Pero éstas son escapatorias. Lo cierto es que abrazar un concepto semiótica de cultura y un enfoque interpretativo de su estudio significa abrazar una concepción de las enunciaciones etnográficas… «esencialmente discutible». La antropología, o por lo menos la antropología interpretativa, es una ciencia cuyo progreso se caracteriza menos por su perfeccionamiento del consenso que por el refinamiento del debate. Lo que en ella sale mejor es la precisión con que nos vejamos unos a otros (1987: 39).

2.2. La religión como sistema cultural

Es sabido que el análisis del hecho religioso ha sido una preocupación constante de la antropología y de otras ciencias humanas y sociales, que pueden considerarse ciencias sectoriales de la ciencia de la religión. Esta ciencia apareció a fines del siglo XIX, cuando se crearon cátedras de la misma en algunas universidades, a menudo contra la opinión de los teólogos que defendían cierto monopolio sobre los fenómenos religiosos. Pero, la diferencia era bastante clara, pues la teología es una reflexión sistemática sobre la revelación o la palabra de Dios al hombre y la ciencia de la religión es una reflexión sobre la palabra de hombre a Dios o, de otro modo, sobre las diferentes modos cómo el hombre de todas las sociedades y culturas se ha representado y ha tratado de comunicarse con el misterio de lo divino. Es cierto que muchas teologías, como la católica, parten de un tratado de teología fundamental, que analiza la existencia del Dios que se revela, la revelación como hecho histórico y ciertos rasgos del fenómeno religioso en distintos pueblos y culturas, tema éste que aborda la nueva ciencia de la religión.

Para captar mejor la definición de religión de Geertz, hay que tener presentes las de otros autores que le precedieron. Ya se vio que Tylor da la definición mínima de *creer en seres espirituales* y que Lowie juzgaba tal definición de intelectual y, por eso, prefería definir la religión como

un sentimiento ante lo Extraordinario. Sin embargo, ambas definiciones son tachadas de unilaterales, pues se fijan en una sola dimensión (la creencia o el sentimiento) del fenómeno religioso y así muchos científicos sociales prefieren la definición que da Durkheim en el capítulo primero de una obra clásica (1912),[8] un sistema de creencias y prácticas relativas a lo sagrado o lo prohibido, que agrupan a los que las comparten en una comunidad o iglesia. La razón de la preferencia es que esta definición es más completa, pues incluye creencias, formas de organización y prácticas, donde Durkheim coloca tanto ritos que hay que celebrar como normas que hay que guardar. De todos modos, Durkheim excluye la dimensión privilegiada por Lowie, el sentimiento,[9] y además define el hecho religioso desde fuera y como «cosa».

Geertz, en cambio, en el citado artículo, define la religión desde dentro; es decir, no como un objeto externo al sujeto, sino como parte de su cultura o de su manera de ver y construir el mundo. Para él la religión es:

> un sistema de símbolos, que actúa para establecer en el hombre estados de ánimo y motivaciones, que son fuertes, penetrantes y duraderos, por medio de concepciones globales del sentido de la vida, y que reviste dichas concepciones de una atmósfera tal de verdad, que los estados de ánimo y las motivaciones parecen efectivamente de acuerdo con la realidad (1969: 206).

Al exponer esta definición, Geertz desarrolla sobre todo cuatro puntos. En primer lugar, el concepto de perspectiva religiosa. Como se

---

8 Emile Durkheim, Las formas elementales de la vida religiosa. Buenos Aires, 1967, Schapire.

9 Varios años antes que Lowie el fenomenólogo alemán Rudolf Otto, reaccionando contra la teología racionalista que se limita a hablar de Dios por medio de conceptos, escribe una obra clásica, Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios (1917), Madrid, 1965, Revista de Occidente. En ella describe el sentimiento religioso, al que aplica el neologismo de numinoso (lo que procede del numen o Dios, como lo luminoso es lo que procede de lumen o luz), como la experiencia ante el misterio tremendo y fascinante; el misterio es lo incomprensible y lo totalmente otro, que produce, al mismo tiempo, en la conciencia dos estados de animo opuestos; por una parte, temor y terror por su grandeza e inaccesibilidad y, por otra parte, fascinación que se traduce en beatitud y esperanza.

desprende de la etimología (per-spicere-mirar a través de), para Geertz, una perspectiva es un modo peculiar de ver la vida y de construir el mundo; aunque hay perspectivas diferentes, a las que él consagra distintos artículos, ahora se limita a cuatro: la del sentido común, la científica, la estética y la religiosa. La primera es *la simple aceptación de que el mundo, sus objetos y procesos, son lo que parecen ser;* ella puede ser calificada de *realismo ingenuo.* La perspectiva científica no acepta el mundo sin más, sino que introduce *la duda deliberada y la búsqueda sistemática, la suspensión del motivo pragmático en favor de la observación desinteresada, el intento de analizar el mundo en términos de conceptos formales, cuya relación con los conceptos informales del sentido común es cada vez más problemática;* puede ser calificada de *realismo critico.*

La perspectiva estética desarrolla respecto a la científica, una diferente *suspensión del realismo ingenuo y el interés práctico, puesto que, en vez de cuestionar las credenciales de la experiencia diaria, ignora simplemente esa experiencia, se sitúa con vehemencia en lo aparente y se embelesa con lo externo (1965: 212);* tal perspectiva se puede calificar de *idealismo ingenuo.* Finalmente, Geertz describe la perspectiva religiosa por contraste con las otras tres come una especie de *idealismo crítico:*

> La perspectiva religiosa difiere de la del sentido común en que va más allá de la realidad diaria, hacia realidades más profundas que corrigen y completan la realidad cotidiana, y su verdadera preocupación, no es actuar sobre tales realidades profundas, sino aceptarlas y tener fe en ellas.

La perspectiva religiosa difiere de la científica por cuestionar la realidad de la vida diaria, no en términos de un escepticismo institucionalizado que somete la experiencia a un torbellino de hipótesis probables, sino en términos de verdades que se aceptan como mas profundas y nada hipotéticas. Su lema es el compromiso antes que la neutralidad y la entrega antes que el análisis.

> La perspectiva religiosa difiere de la artística, en que, en vez de prescindir del problema de la realidad y de tomar a propósito un aire de apariencia e ilusión, ahonda su interés en los hechos y trata de crear una atmósfera de la más pura realidad. Este sentido de lo realmente real es donde descansa la perspectiva religiosa y el que los hechos simbólicos de la religión como sistema cultural deben producir, intensificar y, en lo

> posible, hacer inviolable ante las discordantes revelaciones de la experiencia secular (1965: 213).

Es decir, el hombre del sentido común acepta los hechos tal como se manifiestan, el científico profundiza en los mismos para descubrir sus causas, a la luz de las teorías de las ciencias naturales y humanas, el artista prescinde adrede de los hechos para imaginar un mundo ideal, y el hombre religioso busca la explicación ultima de las cosas y situarse en lo *realmente real.* No hace falta decir que estas cuatro perspectivas no son contradictorias, sino complementarias, de modo que todo hecho social puede explicarse por cada una de ellas. Por ejemplo, frente a un accidente automovilístico, el hombre del sentido común dirá que el conductor iba a excesiva velocidad o que se quedó dormido; el científico acudirá a las leyes de la mecánica, de la física, de la química y aun de las ciencias sociales que teorizan sobre los hábitos de conductores y peatones; el artista puede descubrir una extraña belleza en el modo como se realizó el accidente; y el hombre religioso puede ubicar el hecho dentro de un plan misterioso de la providencia divina, pues *hasta los cabellos de la cabeza están todos contados* (Mt 10, 30). Por eso, la mayoría de los seres humanos emplean las distintas perspectivas para analizar la realidad; sin embargo, en la práctica los individuos y aun las sociedades pueden situarse preferentemente en una perspectiva como orientación fundamental, pues funciona como cultura, y así se habla de individuos o pueblos de sentido común, científicos, artistas o religiosos.

En segundo lugar, el modo de operar de la perspectiva religiosa. Esta opera por medio del respectivo sistema de símbolos, que es el que produce la perspectiva. Para Geertz, son símbolos *cualquier objeto, acto, suceso, cualidad o relación, que sirve de vehículo de una concepción, donde la concepción es el significado del símbolo* (1965: 206). Y así considera símbolos, no sólo los ritos, que para todos son una Conducta simbólica, sino también las creencias, las formas de organización, las normas éticas y los sentimientos peculiares que constituyen el sistema religioso, pues sirven precisamente para inducir en el creyente la concepción religiosa de dicho sistema. Tales símbolos, al mismo tiempo que inducen una perspectiva religiosa, condicionan al sujeto para la misma, como ocurre con todo sistema cultural. Es sabido que el ser humano satisface

sus necesidades por medio de su cultura, pero al mismo tiempo queda condicionado para que no puede satisfacerlas, o al menos le resulte más difícil, de otra manera. Esto explica dos hechos importantes.

El primero es que, cuando una persona tiene determinada perspectiva religiosa, la católica o la budista, está convencido de ella con una certeza subjetiva y no suele cuestionarla (lo que explica que, aun en épocas de mucha movilidad religiosa como la actual, la mayoría de le gente muere profesando la religión en la que nació), aunque pueda hacerlo a la luz de la ciencia de la religión, de la filosofía y de la teología, para obtener una certeza más objetiva. Y el segundo hecho es que, cuando alguno da importancia excesiva a la perspectiva religiosa, tiene el peligro de ser incapaz de captar bien las otras perspectivas. Se sabe que el artista a menudo no puede ver la vida sino a través del arte y que el hombre moderno, cuya sociedad está tan marcada por la dimensión positiva y técnica, tiene bastante dificultad en captar las dimensiones propias de otras sociedades y sistemas simbólicos. De la misma manera los individuos o los pueblos que viven intensamente una perspectiva religiosa, sobre todo si es una visión sacralizada, según la cual se cree que Dios y sus intermediarios actúan directamente en el mundo, a diferencia de lo que piensa la sociedad secular donde hay mayor autonomía religiosa, corren el peligro de mezclar las perspectivas y pueden dar, al problema de la explotación socioeconómica, explicaciones o justificaciones religiosas. Por eso, Geertz afirma:

> Las concepciones religiosas se extienden más allá de sus contextos metafísicos, para proporcionar un marco de referencia de ideas generales, de modo que un amplio campo de la experiencia intelectual, emocional y moral pueda ser conformado de forma significativa. El cristiano ve el nazismo sobre el trasfondo del pecado original, que, aunque no lo explica en el sentido causal, lo sitúa dentro de un sentido cognitivo, moral y aun afectivo… Una síntesis de orden cósmico, un conjunto de creencias religiosas son también un comentario sobre el mundo secular de las relaciones sociales y aun de los sucesos sicológicos, al hacer a unas y otros comprensibles.
>
> Pero tales creencias, más que un comentario, son un modelo de acción. Ellas no sólo interpretan los procesos sociales y psicológicos en términos cósmicos (en cuyo caso serían fisosóficas, no religiosas), sino que les

> dan forma. En la doctrina del pecado original se encierra una aconsejable actitud ante la vida, un recurrente estado de ánimo y un persistente conjunto de motivaciones… Los estados de ánimo y las motivaciones que la orientación religiosa producen emiten una luz indirecta, lunar, sobre los sólidos trazos de la vida secular de la gente. La descripción del papel social y psicológico de la religión no consiste tanto en encontrar correlaciones entre comportamientos religiosos y seculares determinados (aunque tales correlaciones existen por supuesto y deben seguir investigándose, sobre todo sí podemos contribuir a decir algo sobre ellas), cuanto en ver cómo las concepciones, aun implícitas, del hombre sobre la verdadera realidad y las disposiciones que dichas concepciones inducen en el hombre, colorean su sentido de lo razonable, de los práctico, de lo humano y de lo moral (1965: 215).

Es claro que Geertz afirma el influjo de la perspectiva religiosa fuera de su campo específico y reconoce la utilidad del estudio de las correlaciones entre la religión y otros aspectos de la cultura, como, por ejemplo, la creencia en Dios y el nivel educativo o la actitud política de determinado grupo social; pero lo importante es analizar cómo se da ese influjo de la religión sobre la vida secular y, por eso, Geertz juzga que las ciencias humanas deben desarrollar un análisis teórico de la acción simbólica, similar al que ya tienen para la acción social o psicológica (1965: 216).

En tercer lugar, la perspectiva religiosa se acepta por la autoridad y se conserva por el rito. En efecto, la autoridad que entraña la hierofanía, que varía de acuerdo al tipo de religión (tribal, carismática, escriturística, sacerdotal…), es lo que explica la aceptación de la fe por el creyente, que no cree lo que conoce, sino más bien conoce lo que cree. Por otra parte, la perspectiva religiosa aceptada se conserva o mantiene por los ritos. Dice Geertz:

> A través del ritual (es decir, de la conducta consagrada) es como se genera, de algún modo, la convicción de que las concepciones religiosas son verídicas y las directrices religiosas son sólidas. En la actividad ritual, aunque ésta no sea apenas más que la recitación de un mito, la consulta de un oráculo o la decoración de una tumba, es donde los estados de ánimo y las motivaciones que los símbolos sagrados inducen en el hombre y las concepciones globales del sentido de la existencia humana, se

> encuentran y refuerzan mutuamente. En la actividad ritual el mundo que vivimos y el mundo que imaginamos se fusionan bajo un singular juego de formas simbólicas, vienen a ser el mismo mundo…
> Cualquiera que sea el papel que la intervención divina pueda o no pueda jugar en la formación de la fe (y no es asunto del científico social pronunciarse en esta materia a favor o en contra), es en el contexto de estos actos concretos de conducta religiosa, donde emerge en el plano humano, primariamente al menos, la convicción religiosa (1965: 213).

En el último párrafo Geertz se ubica claramente en el terreno de una ciencia positiva, que no puede decir nada de la dimensión sobrenatural de la fe; para el científico social lo importante es que la fe se conserva por el rito, como ocurre con cualquier otra relación personal o social, por ejemplo, la amistad, que no puede conservarse a la larga, si no se actualiza periódicamente con actos o gestos de amistad. Por eso, los ritos no son sólo *modelos de* lo que se cree, como la recitación del credo para un católico, sino también *modelos para* creerlo, pues las ceremonias religiosas son para quienes las realizan, *interpretaciones, materializaciones o realizaciones de la religión… En esos dramas plásticos los hombres tocan su fe, en la medida en la que aquellos la retratan* (1965: 214). Y no se debe confundir la vivencia ritual de la fe, que sólo puede darse en el rito, con la consecuencia de la fe, que se manifiesta sobre todo en el comportamiento ético exigido por la fe.

Y en cuarto lugar, la perspectiva religiosa se aplica al problema del sentido de la vida. Aunque la antropología estructural-funcionalista ha estudiado, sobre todo, las funciones sociales de la religión, es indudable que ésta sirve también para ubicar al hombre en el universo, respondiendo a las preguntas sobre su origen, sobre su fin y sobre su relación con todas las demás realidades. Geertz analiza especialmente cómo el ser humano aplica la perspectiva religiosa para convertir en *cosmos* el *caos* que le amenaza cada día, es decir, todo aquello que no entiende, no soporta o considera injusto. Al analizar la explicación religiosa de lo que no se entiende, Geertz recuerda el clásico estudio de la brujería entre los azande, donde estos habitantes del África central explican que un árbol se caiga sobre una persona y la mete por razones de brujería, sin negar por ello las causas «naturales», como las de que el árbol estaba apolillado y que el hombre se había sentado debajo porque estaba cansado. Al

analizar la explicación religiosa de lo que no se soporta, Geertz sostiene que, para la mayoría de las religiones, la vida es dura y así puede decirse que el sufrimiento, como problema religioso, no es cómo evitarlo, sino cómo soportarlo. Finalmente, Geertz, al analizar la explicación religiosa del mal, afirma que el problema del mal o en torno al mal:

> pertenece esencialmente al mismo orden que el problema de lo que no se entiende y de lo que no se soporta. La extraña opacidad de ciertos acontecimientos empíricos, el ciego absurdo del dolor intenso e interminable, la irracionalidad enigmática de las injusticias graves, suscitan en nosotros la incómoda sospecha que quizás el mundo y, por tanto, también la vida del hombre en el mundo carecen de verdadero orden, de regularidad empírica, de forma emocional y de coherencia moral. La respuesta religiosa a esta sospecha viene a ser siempre la misma: la formulación, mediante símbolos, de una imagen en la que el orden del mundo adquiere tales perfiles de autenticidad, que es capaz de explicar y hasta celebrar las ambigüedades innegables, los enigmas y hasta las paradojas de la experiencia humana (1965: 211).

Así el hombre religioso explica el caos existencial de lo que no entiende, no soporta o cree injusto por medio de la perspectiva religiosa; pero es posible, sobre todo en sociedades tradicionales con una perspectiva científica poco desarrollada, que se explique religiosamente también el caos social, que se debe no tanto a los límites de la condición humana como a la mala organización del sistema socio-político.

Como siempre, concluyo mi presentación con un juicio crítico de la obra de Geertz, aunque ya adelanté la opinión de Bohannan y Glazer. Un primer mérito de Geertz es su capacidad de cuestionar los enfoques teóricos y metodológicos de la antropología cultural, gracias a su sentido crítico, su agudeza analítica y su recurso a su propio material empírico. Un segundo mérito es la construcción del nuevo paradigma de la antropología interpretativa, por provisional y precario que, a menudo, Geertz lo considera. Y un tercer mérito es su enfoque simbólico en el estudio de la religión, que completa y profundiza los enfoques evolucionista y estructural-funcionalista. Una síntesis de los diferentes enfoques la hace Geertz en su artículo del *Diccionario* de Sills, *Religión.*

1. Estudio antropológico (IX: 220-226). Sólo quiero añadir que, si el nuevo enfoque de la religión como cultura, subraya acertadamente el sentido de la vida que la religión proporciona al creyente, al convertir el caos en cosmos, Geertz no expone suficientemente los *estados de ánimo y las motivaciones* propias de la perspectiva religiosa, y así no hay o, al menos yo no conozco, estudios empíricos que hayan seguido esta línea de investigación.

3. Marvin Harris (1927-)

Norteamericano, estudia en la Universidad de Columbia, donde obtiene su licenciatura en letras en 1949 y su doctorado en antropología en 1953. Comienza su docencia en 1951 en la misma universidad y, después de treinta años en su alma mater, decide, ante la extrañeza de no pocos, trasladarse a la Universidad de Florida. Según Bohannan y Glazer (1993), Harris:

> tiene, en el mejor sentido de la palabra, una mente unidireccional. Ha seguido un camino lógico que, realmente, ha ido desarrollando; casi lo ha creado, ya que sus raíces se remontan a muchos científicos sociales, como Karl Marx, del siglo XIX, y al antropólogo del siglo XX, Julián Steward. Finalmente la idea se conoció como «materialismo cultural». El próximo trabajo de campo de Harris en Brasil y en el África de habla portuguesa se desarrolló a partir de esa idea. Ha formado a varias generaciones de estudiantes en sus comienzos (1993: 391).

Es un autor muy prolífico, que ha escrito obras sobre sus investigaciones de campo, como *Town and Country in Brasil* (1956), y, sobre todo, obras de reflexión teórica y libros de texto. Entre éstas merecen reseñarse *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura* (1968) (Madrid, 1978, Siglo XXI), un manual extenso, bien informado y crítico de historia de la antropología, desde su óptica de materialista cultural, *El materialismo cultural* (1979), (Madrid, 1982, Alianza), donde hace la exposición más sistemática de dicho paradigma, e *Introducción a la antropología general* (1980) (Madrid, 1981, Alianza). Además ha escrito otras obras de tópicos diversos, en las que combina la misma perspectiva materialista, una gran erudición y un lenguaje vivo. Entre éstas debo reseñar *Patterns of Race in the Americas* (1964a), tradu-

cida como *Raza y trabajo en América. El desarrollo histórico en función de la explotación de la mano de obra* (Buenos Aires, 1973, Siglo XX), *The Nature of Cultural Things* (1964b), *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura* (1974) (Madrid, 1980, Alianza), *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas* (1977) (Madrid, 1987, Alianza), y *America Now. The Anthropology of a Changing Culture* (1981), traducida como *La cultura norteamericana contemporánea. Una visión antropológica* (Madrid, 1984, Alianza). Como se ve, la mayoría de sus obras se tradujeron al castellano, lo cual, como es sabido, no siempre es fruto de su intrínseca calidad, pues puede deberse a otros factores, como a ciertas modas o a determinados intereses de los editores. Paso a exponer el mayor aporte de Harris.

El materialismo cultural

Como ya se vio, Harris hizo sus trabajos de campo con este paradigma teórico y puede decirse que todas sus obras están orientadas por el mismo. En 1968 en *El desarrollo de la teoría antropológica* dedica al materialismo cultural los dos capítulos finales, en los que estudia a White, Childe, Steward, Wittfogel y Sahlins, en su doble versión de la evolución general y de la ecología cultural, y confiesa haber sido el primero en acuñar el término materialismo cultural, aunque no haya sido creador de ese paradigma que es seguido, en su opinión, por muchos antropólogos americanos modernos.[10] Once años después, en 1979 Ha-

10 En el último capítulo de dicha obra, Harris dice que Steward era materialista cultural: Para demostrar que la ecología cultural es un caso especial del materialismo cultural hay que probar dos puntos: 1) que en la estrategia de la ecología cultural las variables tecno ecológicas y tecnoeconómicas tienen prioridad en la investigación; 2) que esa prioridad se les otorga en base a la hipótesis que, en cualquier muestra diacrónica amplia de sistemas socioculturales, la organización social y la ideología tienden a ser las variables dependientes. Es evidente que Steward es autor de numerosas exposiciones que se ajustan a la definición de materialismo cultural. Una de las más sucintas es la que está contenida en la discusión que le indujo a revisar la clasificación de las áreas culturales en el *Handbook of the South American Indians…* (1949: 674) (1978: 570-571). Poco antes, Harris se excusa de revisar las investigaciones antropológicas que se han realizado siguiendo las líneas de la versión ecológica del materialismo cultural. Recoger, aunque fuera sumariamente, la obra realizada por aquellos que han recibido la influencia directa de Steward

rris dedica al mismo tema todo un libro, en el que baso mi exposición. Harris habla de *estrategias de investigación,* cuyo objetivo es explicar los hechos culturales por medio de teorías, y las define como el *conjunto explícito de directrices relativas al estatuto epistemológico de las variables a estudiar, las clases de principios o leyes que probablemente manifiestan tales variables y el creciente corpus de teorías interrelacionadas a la que la estrategia ha dado lugar hasta el presente* (1982: 42). La tesis del libro aparece ya en la primera página del prefacio y es la siguiente;

> El materialismo cultural es la estrategia que ha resultado ser más eficaz en mi intento de comprender las causas de las diferencias y semejanzas entre sociedades y culturas. Se basa en la sencilla premisa que la vida humana es una reacción frente a los problemas prácticos de la vida terrenal. Confío en poder demostrar en esta obra que el materialismo cultural conduce a mejores teorías sobre los fenómenos socioculturales que cualquiera de las estrategias rivales de que disponemos en la actualidad. No afirmo que se trate de una estrategia perfecta, sino única y exclusivamente que es más eficaz que las alternativas existentes (1982: 11).

Como se ve, Harris presenta su posición con modestia, pues habla de su propia experiencia *(más eficaz en mi intento),* de una estrategia más, y de una estrategia que no es perfecta, aunque él espera demostrar que es la que mejor explica los datos. Además, reconoce que, aunque muchos antropólogos la manejan, la mayoría se inclina por otra de las *alternativas disponibles. La más popular es la que niega la necesidad misma de adoptar una estrategia definida. Se trata de la alternativa que denomino «estrategia del eclecticismo»* (1982: 12).[11] Sin embargo, Harris

---

-Sidney Mintz (1956), Eric Wolf (1957, 1966), Morton Fried (1952, 1967), Elman Service (1955, 1962)… - resultaría una tarea ímproba (1978: 567).

11 Aunque Harris presenta y evalúa esta postura con las demás en sendos capítulos de la segunda parte, siente la necesidad de refutarla ya por dos razones. La primera es que, aunque ella parece más abierta que las demás, pues ser ecléctico equivale a sostener que toda estrategia investigadora puede contribuir a la solución de ciertos enigmas y que no cabe predecir cuál de ellas será más fructífera en un caso dado, en la práctica resulta tan cerrada como las otras, porque el mantener indefinidamente abiertas todas las opciones supone tomar una posición estratégica muy clara, y porque lo que garantiza la amplitud de miras no es el eclecticismo, sino el choque de las diferentes opciones. La segunda razón es que, aunque sea de sentido común que todas las alternativas tienen algo de verdad, no todas tienen la misma

confiesa después que el materialismo cultural no es un paradigma más, sino que tiene la ambiciosa tarea de crear *una ciencia panhumana de la sociedad, cuyos hallazgos sean aceptables, tanto desde un punto de vista lógico como fáctico, para la comunidad panhumana, si* bien las tendencias nacionales, étnicas y de clase vigentes que pretenden subordinar la ciencia a la política han ensombrecido dicha tarea como nunca desde el siglo XVIII (1982: 15). A continuación Harris expone la razón y el origen de los dos términos del materialismo cultural.

El término «materialismo» es una deuda con Marx, para quien *la producción de los medios materiales de subsistencia forma la base a partir de la cual se han desarrollado las instituciones políticas, las concepciones jurídicas, las ideas artísticas e incluso las ideas religiosas de los hombres y con arreglo a la cual deben explicarse* (1982: 13). Pero, no debe nada a Hegel y menos Lenin, con quien *el rabo dialéctico acabó por menear al perro materialista. El marxismo-leninismo vino a representar el triunfo de la dialéctica sobre los aspectos objetivos del materialismo científico de Marx* (1982: 14). Es una deuda también con David Hume y el empirismo inglés, que llega hasta Tylor, Morgan y Boas, padres de la antropología académica. Aunque tal materialismo no sea dialéctico y así es un ruptura con el pensamiento marxista (no con el marxiano), se interesa por la interacción *entre el pensamiento y conducta, por los conflictos tanto como por las armonías, por las continuidades y las discontinuidades, los cambios revolucionarios y graduales, la adaptación y la inadaptación, la función y la disfunción* (1982: 14). Por su parte, el término «cultural» se debe a que:

> las causas materiales de los fenómenos socio-culturales difieren de las que, en rigor, corresponden a los determinismos de índole orgánica e

---

dosis de ésta, ni debe abandonarse la búsqueda de la posibilidad de las grandes verdades para conformarse con la certeza de las pequeñas (1982: 12). En mi opinión, ambas razones de Harris deben matizarse. En primer lugar, los eclécticos suelen ser, en efecto, más abiertos y, recurriendo al viejo espectro político, diría que los de centro son más abiertos que los de izquierda y derecha, aunque haya personas de centro radical que tampoco son abiertas. Y en segundo lugar, la búsqueda de grandes teorías no se puede hacer sacrificando una parte importante de la realidad que quiere explicarse con esa gran teoría, punto éste que es la crítica básica al materialismo cultural.

> inorgánica. Así, nuestra estrategia es contraria a los materialismos reduccionistas de corte biológico, tales como las explicaciones raciales, sociobiológicas o etnológicas de las diferencias y semejanzas culturales. Además, el término «cultural» expresa con mayor exactitud que otros –como «histórico» o «sociológico»– el hecho de que los fenómenos que tratamos de explicar son humanos, tanto sincrónicos como diacrónicos, tanto prehistóricos como históricos. Pone, asimismo, de relieve que la estrategia en cuestión es un producto característico de la antropología y de sus disciplinas afines; que se trata de una síntesis que persigue la superación de las fronteras disciplinarias, étnicas y nacionales (1982: 14).

En resumen, el nuevo paradigma es materialista, porque la explicación última de los cambios de la conducta humana está en la producción de los medios materiales para vivir, y cultural, porque tal conducta y sus cambios se explican, no por la raza, la sociobiología o la etnología (en el sentido de Kroeber), sino por la cultura en sentido interdisciplinar con cierto sabor a superciencia social. Un punto importante es la distinción entre *étic y émic,* tomada de la lingüística; en ésta la *fonética* describe los sonidos del habla, que producen los órganos vocales del ser humano y que pueden tener valor universal porque dichos órganos son iguales, mientras que la *fonémica* ordena dichos sonidos, de acuerdo a combinaciones de sonido y diferencias, que son exclusivas de cada lengua. Para Harris, el *enfoque émic* es propio de las estrategias de la antropología que se basan en la visión de la cultura que tienen los miembros de ella y debe ser interpretada por la metodología propia de esas estrategias, y el *enfoque étic* es exterior a los portadores, objetivo y universal.

El libro está bien estructurado, pues en los cuatro capítulos de la primera parte expone el materialismo cultural como estrategia de investigación, y en los siete de la segunda, critica las otras siete estrategias: la biología evolucionista darwiniana y neodarwiniana, el materialismo dialéctico de Engels y Lenin, el estructuralismo de Lévi-Strauss, el marxismo estructural de Godelier y de Sahlins, el idealismo de la Escuela de cultura y personalidad y de la antropología cognitiva (Ward Goodenough), el eclecticismo de Boas y algunos seguidores, como Foster o Lewis, y, finalmente, el oscurantismo, que es la estrategia que pretende, según Harris, *desbaratar la posibilidad de lograr una ciencia de la vida social humana,* negando *la aplicabilidad de los principios de investigación*

científicos al estudio de los fenómenos socioculturales (1982: 343), donde sitúa varios autores y corrientes, incluso la fenomenología de Don Juan, el chamán yaqui informante de Carlos Castañeda.[12]

No puedo recoger todo el contenido de esta obra y me limito a los principios teóricos del materialismo cultural del capítulo 3. Tales principios tratan *el problema de comprender la relación entre las partes de los sistemas socioculturales y la evolución de tales relaciones, partes y sistemas* (1979: 63). Harris critica el *patrón universal* de Wissler y las *categorías* de Murdock y Parsons[13] en el análisis de los sistemas sociales y presenta las del materialismo cultural que se fundamenta en:

> las constantes biológicas y psicológicas de la naturaleza humana y en la distinción entre pensamiento y conducta, así como entre las visiones émic y ético. En primer lugar, las sociedades deben hacer frente a los problemas de la producción, o sea, satisfacer conductualmente los requisitos mínimos de subsistencia. Debe existir, por consiguiente, un modo de producción conductual ético. En segundo lugar, deben hacer-frente, conductualmente, al problema de la reproducción; evitar aumentos o decrementos que puedan destruir los efectivos demográficos. Así, pues, debe existir un modo de reproducción conductual ético. En tercer lugar, deben satisfacer la necesidad de mantener relaciones conductuales seguras y ordenadas entre sus grupos constitutivos y otras sociedades. Para los materialistas culturales, guiados por consideraciones de índole

12 Es un antropólogo peruano que estudió y reside en Estados Unidos, quien fue iniciado por el «maestro» yaqui Juan Matus primero en California y luego en Sonora (México). Ha publicado tres libros sobre el tema, traducidos al castellano por el Fondo de Cultura Económica: 1968 Las enseñanzas de Don Juan. Una forma yaqui de conocimiento (México, 1974, prólogo de Octavio Paz), 1970 Una realidad aparte. Nuevas conversaciones con don Juan (México, 1971) y 1972 Viaje a Ixtlan. Las lecciones de Don Juan (México, 1975). La obra, que expresa sin duda el interés por lo mágico y lo maravilloso tan del gusto de la postmodernidad, tuvo mucho éxito editorial y mereció, cosa rara en los libios de los antropólogos, aparecer en la carátula de la revista Time.

13 Wissler habla de un patrón universal presente en las sociedades humanas, que se reduce a: habla, rasgos materiales, arte, conocimiento, religión, sociedad, propiedad, gobierno y guerra. Murdock en su World Ethographic Atlas (1967) recoge 47 categorías para clasificar las sociedades en tarjetas perforadas para computadora. Y Talcott Parsons presenta nueve categorías como condiciones necesarias universales para el mantenimiento del sistema (Harris 1979: 63-67).

> práctica y terrenal, la amenaza de desorden proviene sobre todo de los procesos económicos, que distribuyen el trabajo y sus productos materiales entre los individuos y los grupos. Por ello, según radique el foco organizativo en los grupos domésticos o en las relaciones externas de la sociedad global, vale inferir la existencia universal de economías domésticas y economías políticas conductuales étic. Finalmente, dado la prominencia de los actos lingüísticos humanos y la importancia de los procesos simbólicos para la psique humana, se puede deducir la presencia universal de un comportamiento cuyos resultados son servicios recreativos, deportivos y estéticos de tipo étic. Superestructura conceptual constituye una etiqueta adecuada para este sector étic de implantación universal (1982: 67-68).

El contenido de las cuatro categorías es el siguiente: 1) *la infraestructura conductual étic* abarca los modos de producción (ecosistemas, tecnología, etc.) y de reproducción (demografía, crianza de los niños, etc.); 2) *la estructura conductual étic,* la economía doméstica (estructura familiar, socialización, etc.) y la economía política (organización, división del trabajo, clases, etc.);

3) *la super-estructura conductual étic,* el arte, la danza, los rituales, etc., y 4) *la super-estructura mental y émic,* los símbolos, los mitos, la religión, etc. Harris toma como punto de partida una afirmación de Marx en 1859: *El modo de producción de la vida material determina el carácter general de los procesos de la vida social, política y espiritual. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino, al contrario, es su ser social lo que determina su conciencia* (1982: 71). Pero piensa que la moderna antropología debe hacer tres reformulaciones a Marx, que se refieren a las ambigüedades del «modo de producción», la ausencia del «modo de reproducción» y las distinciones émic-étic y mental-conductual. Su reformulación de Marx es la siguiente:

> Los modos de producción y de reproducción conductuales étic determinan probabilísticamente la economía doméstica y política conductuales étic, que a su vez determinan las superestructuras conductual y mental émic. Para abreviar, podemos calificar a este principio de determinismo infraestructural. La significación estratégica de este principio radica en que proporciona un conjunto de prioridades para la formulación y contratación de teorías e hipótesis sobre las causas de los fenómenos

> sociales. Los materialistas culturales otorgan la máxima prioridad al esfuerzo de formular y contrastar teorías en las que los factores causales primarios son las variables infraestructurales (1982: 72).

En su reformulación Harris, en primer lugar, pregunta por qué dar prioridad a la infraestructura. Responde, primero, porque ésta es la frontera donde *se produce la interacción de las restricciones ecológicas, químicas y físicas a que está sujeta la acción humana con las principales prácticas socioculturales destinadas a intentar superar o modificar dichas restricciones* (1982: 73). Segundo, porque, como las restricciones *son siempre variables cuya influencia es mensurable, se* pueden construir teorías que explican tanto las semejanzas como las diferencias, lo cual hace más útil la estrategia usada. Y tercero, porque las pautas de producción y de reproducción, al contrario de lo que ocurre con las ideas, no se pueden hacer aparecer sin romper el equilibrio, por estar insertas en la naturaleza. Así formula de nuevo las ventajas de su estrategia, aunque confiesa que ésta no le permite conocer la verdadera realidad del hecho social:

Parece razonable buscar los comienzos de las cadenas causales que afectan a la evolución sociocultural en el complejo de actividades caporales consumidoras de energía que inciden entre el tamaño de cada población humana, la cantidad de energía dedicada a la producción y la provisión de recursos necesarios para el sostenimiento de la vida. Los materialistas culturales sostienen que este equilibrio es tan vital para la supervivencia y bienestar de los individuos y grupos que lo disfrutan, que todas las actividades y pensamientos culturalmente estructurados que éstos realizan probablemente se hallan determinados directa o indirectamente por su carácter específico. Ahora bien, esta afirmación no es producto de la convicción última de que sabemos cómo es el mundo en realidad; la proponemos con el único fin de formular las mejores teorías posibles acerca de cómo es probablemente el mundo (1982: 74-75).

En segundo lugar, Harris analiza la relación entre pensamiento y conducta, pues, para muchos, ésta está regida por aquél. Pero, vuelve a *afirmar la primacía de la infraestructura conductual sobre la superestructura émic y mental,* no por el modo cómo surgen los inventos, sino por el modo cómo llegan a cobrar existencia social; recuerda que ciertos inventos, como la turbina de vapor por Herón de Alejandría en el siglo III

o el helicóptero por Leonardo da Vinci en el XVI, no pudieron hacerse realidad por falta de los medios materiales necesarios. Más aún, para Harris, *la intuición de que el pensamiento determina la conducta brota de la limitada perspectiva temporal y cultural de la experiencia ordinaria,* que le trae a la mente la conocida expresión de Freud, la «omnipotencia de las ideas», que Harris juzga un *infantilismo intelectual que deshonra nuestra capacidad específica de la especie* (1982;76).

En tercer lugar, Harris analiza la relación entre las opciones tomadas por los individuos y las respuestas culturales colectivas y dice que la evolución cultural ha tenido lugar *a través de cambios oportunistas que incrementan los beneficios y disminuyen los costos para los individuos.* Más aún, piensa que los héroes y los santos, aunque se sacrifican por el «bien» de los demás, la aceptación del sacrificio por éstos depende de *la balanza de costos y beneficios individuales.* Con todo, tal cosa no *significa que sea posible predecir la dirección del cambio cultural a corto plazo evaluando lo que constituye el mayor bien para el mayor número de personas,* y Harris reconoce que muchas costumbres muy aceptadas, *desde el punto de vista bio-sicológico, satisfacen mucho más a unos miembros de la sociedad que a otros.* Por ejemplo, la endogamia de casta, que muchas castas inferiores de la India siguen defendiendo, contra un posible cuestionamiento del sistema que sería beneficioso para ellas, porque *el liberarse de los privilegios acumulados de las castas superiores* sobrepasa su capacidad práctica (1982: 77-78).

En cuarto lugar, Harris presenta las constantes bio-psicológicas de la especie humana. Aunque las semejanzas en la conducta cultural no se deban a la naturaleza o al «*biograma» genético imaginario,* que defienden ciertos socio-biólogos, cuanto a *los procesos evolutivos socio-culturales,* Harris sostiene que *sin postular la existencia de principios selectivos que operan a nivel bio-psicológico, no es posible explicar cómo media la infraestructura entre cultura y naturaleza.* Luego enumera sólo cuatro de los principios según los cuales las personas toman sus decisiones: la necesidad de comer, de estar activos, de tener vida sexual y de rodearse de amor y afecto, recordando que:

> Nada hay en la enumeración de principios bio-psicológicos que indique que una selección que actúe a través de las preferencias de los individuos

> vaya a contribuir a la larga a maximizar los resultados previstos. Por el contrarío, la selección de rasgos maximizadores suelen desembocar en agotamientos ecológicos. Así, el intento repetido de aumentar el consumo de proteínas muchas veces acaba disminuyéndolo; la adopción de mecanismos destinados a ahorrar trabajo no consigue sino que la gente trabaje más… Estas paradojas no invalidan la lista de universales, ni falsean los principios del materialismo cultural; sencillamente, revelan los enigmas que el materialismo cultural se propone resolver de un modo más efectivo que las estrategias rivales (1982: 80).

En quinto lugar, Harris, después de aludir a diversas interpretaciones que se han dado al modo de producción y a las relaciones de producción de Marx, analiza cómo los interpreta el materialismo Cultural. Este traslada *aspectos clave de lo que muchos marxistas denominan «relaciones de producción» del ámbito de la infraestructura al de la estructura o superestructura.* Por ejemplo, las pautas de intercambio como la reciprocidad no están en la infraestructura, sino, por una parte, en los elementos estructurales ético (economía doméstica y política) y, por otra, en la superestructura émic y mental, pues Harris juzga que se *pueden predecir las pautas de intercambio a partir de un conjunto de variables más básicas* (1982: 81). Otra divergencia entre el materialismo cultural y el marxismo es considerar *la producción de niños como parte de la infraestructura* (1982: 82). Para Harris, Marx no aceptó la tesis de Malthus sobre el papel decisivo de la demografía en el modo de producción, porque éste sostenía que ningún cambio en la economía política sería capaz de eliminar la pobreza. Sin embargo, Harris cree que *no es necesaria suscribir la reaccionaria interpretación de la historia que nos propone Malthus para reconocer la importancia del modo de reproducción en la determinación del curso de la evolución sociocultural* (1982: 87).

En sexto lugar, Harris analiza el papel atribuido por el materialismo cultural a la estructura y la superestructura en las determinaciones causales. Parte de que, cuando hay un cambio en uno de los tres niveles (infra-estructura, estructura y super-estructura), éste repercute en los otros dos, cosa que también dicen los funcionalistas, aunque hablen más de interdependencias entre las «células» y «órganos» del «cuerpo social». Pero Harris distingue las interdependencias que mantienen al sistema de las que lo cambian. Un ejemplo de las primeras es la «revo-

lución cultural» juvenil de Estados Unidos a mediados de los sesenta, que tomó forma de «contracultura» y difundió nuevas formas de cantar, vestir, rezar y pensar, sin producir cambio alguno en la estructura e infraestructura del capitalismo norteamericano. Luego Harris añade que la prioridad causal de la infraestructura para generar cambios en el sistema es mayor estadísticamente que la de la estructura y superestructura, lo cual no quiere decir que éstas no tengan importancia y sean meros epifenómenos de la primera, puesto que *los procesos productivos y reproductivos dependen funcionalmente de la organización política y doméstica ético,* al mismo tiempo que la dimensión ético depende *de adhesiones ideológicas a valores y fines que realzan la cooperación y/o minimizan los costos del mantenimiento del orden.* Al fin Harris formula su tesis materialista cultural de la determinación de la estructura y la superestructura por la infraestructura conductual ético en los sistemas:

> Aunque sostengo que es elevada la probabilidad que ciertos géneros de cambios en los modos de producción y reproducción logran alterar el sistema, también sostengo que el inicio de los cambios simultáneos y funcionalmente relacionados en los tres sectores incrementará la probabilidad de la transformación sistémica. De hecho, sería irracional afirmar que la lucha política o ideológica no puede aumentar o disminuir la probabilidad de la transformación sistémica. Pero la cuestión crucial que separa al materialismo cultural de sus rivales es ésta: ¿En qué medida pueden las ideologías y los movimientos políticos propagar y amplificar cambios fundamentales cuando se les oponen los modos de producción y reproducción? Para el materialismo cultural, la propagación y amplificación de innovaciones funcionalmente incompatibles con los modos de producción y reproducción existentes es poco probable, menos, desde luego, que la situación inversa: esto es, cuando existe una resistencia inicial en el plano político-ideológico pero no en los modos de producción o reproducción. Esto es lo que los materialistas culturales quieren decir cuando afirman que, a la larga y en el mayor número de casos, la infraestructura conductual ético determina el carácter de la estructura y de la superestructura (1982: 90).

Para aclarar su tesis, Harris pone un case de Estados Unidos sobre el modo de producción (infraestructura), la organización doméstica (estructura) e ideología sobre los nacimientos. Cuando la mayoría de los norteamericanos vivían en granjas agrícolas de frontera, las mujeres

eran parte de la mano de obra no remunerada en familias muy numerosas; cuando se extendió el proceso de urbanización, las mujeres accedieron al mercado de trabajo en igualdad con los hombres y disminuyó el número de hijos, cuyo costo de producción no parecía compensado por las ventajas que se obtenían de los mismos. Aunque en esta «liberalización» de la mujer como esclava del hogar influyó sin duda la lucha ideológica, para Harris no es pensable que una lucha de sentido contrario para restaurar la condición laboral del siglo XIX tuviera éxito por el cambio de la infraestructura urbana e industrial. Sin embargo, Harris no dice que *las metas se alcancen con absoluta independencia que las gentes luchen conscientemente por alcanzarlas,* puesto que está seguro que tal lucha *posee la facultad de sostener, acelerar, desacelerar y desviar la dirección y el ritmo de los procesos de transformación nacido en el seno de la infraestructura* (1982: 91).

Para terminar, un breve juicio sobre el materialismo cultural de Harris. Aunque éste pretende hacer del mismo nada menos que una *ciencia panhumana de la sociedad, cuyos hallazgos sean aceptables, tanto desde el punto de vista lógico como práctico, por la comunidad panhumana,* lo cual sería una meta digna y deseable, si se probara, sin embargo presenta unas conclusiones mucho más modestas, pues, al hablar de la determinación de la infraestructura conductual étic sobre la superestructura y la estructura, añade que es *a la larga y en la mayoría de los casos.* Por más que las condiciones materiales influyan en la conducta de muchas sociedades y personas y así el materialismo cultural como estrategia de investigación, tal como la propone Harris, tenga un valor heurístico, no tiene un valor explicativo total y corre el riesgo de otras macroteorías de abandonar el lugar de teoría empírica propia de la antropología y convertirse en una forma de filosofía de la historia.[14]

---

14 En este sentido puede ser útil recoger un comentario del polémico libro de Francis Fukuyama, El fin de la historia y el último hombre (1992) (Barcelona, 1994, Planeta, 4ª edic): Será mejor que no confiemos en Marx y en la tradición de las ciencias sociales que surgieron de su visión de la historia basada en la economía, sino en Hegel, su predecesor «idealista», el primer filósofo que respondió al reto de Kant de escribir una historia universal. Pues la comprensión por Hegel del mecanismo que subyace en el proceso histórico es incomparablemente más profunda que la de Marx o de cualquier sociólogo contemporáneo. Para Hegel, el motor primario de

4. Marshall D. Sahlins (1930-)

Nace en Chicago y es considerado, junto con Clifford Geertz, uno de los más célebres antropólogos actuales de Estados Unidos. Estudia en la Universidad de Michigan (Ann Arbor) con White, donde obtiene en 1952 la maestría en letras, y en la de Columbia, donde obtiene el doctorado en antropología en 1954. Hace un primer trabajo de campo en Turquía y luego otros más sistemáticos en distintas épocas en las Islas Fidji, Nueva Guinea y Hawai, especializándose en temas de Oceanía. Inicia su docencia en la Universidad de Columbia y la continúa en la de Michigan entre 1956 y 1974, cuando pasa a la de Chicago, donde está aún. Es uno de los pocos antropólogos norteamericanos que pasó períodos de estudio con Lévi-Strauss.

Sus libros principales son: 1958 *Social Stratification in Polinesia,* que fue su tesis doctoral, 1960 *Evolution and Culture,* de la que es coautor Elman R. Service,[15] 1962 *Maola. Culture and Nature on a Fijian Island,* 1968 *Tribesmen. A Study of Segmentary Society,* traducida como *Las sociedades tribales* (Barcelona, 1972, Labor), 1972 *Economía de la Edad de Piedra* (Madrid, 1977, Akal), 1976a *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica* (Barcelona, 1988, Gedisa), 1976b *Uso y abuso de la biología. Una crítica antropológica de la sociobiología* (Madrid, 1990, Siglo XXI), 1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities,* y 1985 *Islas de Historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia* (Barcelona, 1988, Gedisa). En estos libros se pueden señalar dos ejes temáticos, que juzgo los mayores aportes de Sahlins a la antropología: evolución cultural específica y general (1960) y estudios de antropología económica sustantivista (1968 y 1972). Pero hay sin duda, en sus últimas obras (1976a, 1976b, 1981 y 1985), un tercer

---

la historia no es la ciencia natural moderna ni el horizonte, cada vez más extenso, del deseo que la da energía, sino un impulso totalmente no económico, la *lucha por el reconocimiento* (1994: 198).

15 Es un antropólogo del clan neoevolucionista de la Universidad de Michigan, que ha escrito: 1962 Primitive Social Organization. An evolutionary Perspective. 1966 Los cazadores (Barcelona, 1973, Labor), 1971 Cultural Evolutionism. Theory in Practice, y 1975 Los orígenes del Estado y de la civilización. El proceso de la evolución cultural (Madrid, 1984, Alianza).

aporte, que no voy a desarrollar por motivos de brevedad, sino a indicar someramente, que es el replanteamiento de la antropología cultural con una crítica de viejos y nuevos temas y donde hay un acercamiento entre Sahlins y Geertz.

4.1. Evolución cultural específica y general

Siguiendo la línea trazada en el capítulo VI de este libro, Sahlins suele ser considerado neo evolucionista por sus trabajos sobre evolución cultural específica y universal, aunque sus intereses son mucho más amplios, como lo refleja la amplia temática de sus obras. Según Bohannan y Glazer, a Sahlins:

> no le gusta que a su obra se la llame «neo evolucionismo». Dice que no hay nada de «neo» en ella. Más bien, el concepto de evolución unilineal relaciona las etapas de la cultura desde un punto de vista general. Sabemos que todas las sociedades no atraviesan las mismas etapas, lo cual pone en duda la teoría de la evolución unilineal. Pero, en el caso de la evolución universal, la relación entre culturas existentes (con una «s») y etapas evolutivas sigue siendo incierta. Las hipótesis de Sahlins sobre la evolución específica y general se dirigen a este aspecto de la teoría evolutiva. Según Sahlins, la evolución cultural y biológica se mueve en dos direcciones a la vez. La evolución crea diversidad y progreso. La diversidad en la evolución se refiere a los cambios de adaptación que desarrollan nuevas formas a partir de las viejas, mientras, por otra parte, el progreso se refiere al hecho de que la evolución crea formas más complejas. La evolución general es la que proporciona la base para las etapas evolutivas de la evolución. Sin embargo, la evolución específica y la general se consideran, no como hechos diferentes, sino como parte del proceso evolutivo. La evolución específica se centra en la adaptación de una cultura particular a su entorno, en términos de la evolución cultural. La evolución general se centra en los modos en que el progreso de una sociedad específica nos permite considerar la sociedad más avanzada y, por tanto, en un nivel más alto de la evolución cultural (1993: 370).

En esta larga cita parece claro que Sahlins, en su libro *Evolution and Culture* (1960), del que es coautor Elman Service, habla de la evolución biológica y cultural, donde puede distinguirse un aspecto específi-

co y otro general.[16] Sólo voy a hablar de la evolución cultural y de la importante distinción entre evolución específica y general. Sahlins explica la primera por las modificaciones a que lleva el proceso de adaptación y afirma que, cuando el antropólogo:

> examina los logros etnográficos y arqueológicos de su disciplina, se enfrenta a la variedad. Hay miríadas de tipos culturales, es decir, de la cultura característica de un grupo étnico o una región, y una variedad de culturas propias incluso mayor, de la organización cultural de sociedades cohesivas dadas. ¿Cómo ha sucedido esto? En una palabra, a través de la modificación de la adaptación: la cultura se ha diversificado como ha llenado la variedad de oportunidades para la existencia humana permitidas por la tierra. Este es el aspecto específico de la evolución cultural (1993: 377).

Al explicar el desarrollo filogenético cíe la cultura, Sahlins dice que éste consiste en *la expropiación de los recursos de la naturaleza y en hacer frente a la influencia cultural externa,* lo cual se logra por medio del *invento* y de la *difusión o aculturación.* Además, los *nuevos rasgos culturales que surgen a través de la adaptación pueden considerarse avances de adaptación.* Luego Sahlins pregunta qué relación hay entre estos avances de la evolución específica y el progreso, que era la meta o el supuesto del evolucionismo clásico, para responder:

> Cuando observamos el aspecto específico de la evolución de la cultura somos relativistas culturales. Pero esto no justifica la extensión o distorsión del mandato relativista que dice que el «progreso» es sólo un juicio moral, y que todo «progreso», como toda moralidad, es por tanto sólo relativo. Los avances de adaptación considerados como tal son relativos. Los progresos morales serán juzgados como especializaciones más o menos efectivas. Pero el progreso general también se da en la cultura, y puede comprobarse absolutamente de manera objetiva y no moralista (1993: 379).

Así Sahlins pasa a hablar de la evolución general, que define como *la aparición sucesiva de nuevos niveles de desarrollo total,* aunque para él tal proceso no es de suyo *históricamente continuo o filogenético, ya que*

16 Uso el capítulo «Evolución: específica y general», recogido en Antropología. Lecturas de Paul Bohannan y Mark Glazer, Madrid, 1993, 2ª edic, pp. 370-389.

se consiguen niveles de posición general en tradiciones culturales no conectadas (o sólo parcialmente conectadas). Por eso, para Sahlins la meta de la investigación evolutiva general es *la determinación y explicación de las sucesivas transformaciones de la cultura a través de sus varias etapas de progreso* (1993: 380). Esto puede aplicarse a cada uno de los elementos de la cultura, como las instituciones políticas, la economía, el parentesco o la guerra. No se debe olvidar que aquí no se habla de determinada cultura que recorre las distintas etapas, sino de la cultura humana. Para señalar mejor la diferencia entre las dos evoluciones, Sahlins escribe:

> La diferencia fundamental entre evolución específica y general es ésta: la primera es una secuencia histórica y relacionada de formas; la última es una secuencia de etapas ejemplificada por formas de un orden dado de desarrollo. En la clasificación evolutiva general, cualquier representante de una etapa cultural es inherentemente tan bueno como cualquier otro, tanto si el representante es contemporáneo y etnográfico o sólo arqueológico. La afirmación se ve muy reforzada por el conocimiento que hay una relación genérica entre el subsistema técnico de una cultura y los subsistemas filosóficos y sociales, de manera que una cultura primitiva contemporánea con una tecnología dada es equivalente, para fines generales, a ciertas culturas extinguidas conocidas sólo por los restos de una tecnología similar (1993: 382).

Pero, al analizar la secuencia de etapas del orden dado de desarrollo, ¿qué criterios usa Sahlins para clasificar las culturas en superiores e inferiores? El analiza tres. El primero es la cantidad de energía (White 1959), pero dice que *el progreso general no va a igualarse con el rendimiento termodinámica* y que se está *sobre un terreno incierto;* de todos modos piensa que si *por el momento hay una falta de estimaciones disponibles del progreso cultural en términos de energía, el intento de medir la posición general no debe abandonarse* (1993: 283). Los otros dos criterios son la «integración», que puede medirse por medio de las categorías *societas y civitas* de Morgan, que diferencian a sociedades integradas por el parentesco o por el territorio y el Estado, y la «adaptabilidad total», pues *las formas culturales superiores tienden a dominar y sustituir a las inferiores, y el alcance del dominio es proporcional al grado de progreso.* Después Sahlins resume la diferencia entre ambas evoluciones: la *general pasa de una transformación menor de energía a otra mayor, de niveles de integra-*

ción inferiores a superiores, y de la adaptabilidad total menor a mayor, por su parte, la *específica es el pasaje histórico, filogenético y ramificador de la cultura a lo largo de sus muchas líneas, la modificación de adaptación de culturas particulares* (1993: 384-385). Sahlins todavía expone ciertas implicaciones de su distinción, para presentar una vez más su pensamiento y la relación con el de otros antropólogos, sean o no evolucionistas:

> La distinción entre evolución general y especifica es relevante para el debate, y pensamos que lo resuelve. El desarrollo histórico de las formas culturales particulares es evolución específica, la transformación filogenética es a través de la adaptación. El entorno, tanto natural como superorgánico, es esencial para entender tales procesos. La progresión de clases de las formas o, en otras palabras, la sucesión de la cultura a través de etapas de progreso total es evolución general. Este proceso no es ni filogenético ni de adaptación; consecuentemente, el entorno es «constante» o, mejor dicho, irrelevante. Este proceso que Kroeber llama «historia», Steward, «evolución multilineal» y Murdock, «evolución», es el aspecto específico del gran movimiento evolutivo; el proceso que White llama «evolución» es la evolución general. Adoptando la perspectiva del gran movimiento sugerida aquí, la evolución es por una parte «historia», pero por otra no; por una parte incluye acontecimientos particulares, pero por otra los clasifica; por una parte el entorno es relevante, pero por otra debe ser excluido de toda consideración (1993: 388).

4.2. Estudios de antropología económica sustantivista

Como se vio en el capítulo VII, un tema clásico de la antropología económica es la polémica entre formalistas y sustantivistas. Sahlins se alinea claramente entre los segundos. En su obra *Las sociedades tribales* (1968) ofrece una buena teoría de las tribus, es decir *la herencia etnográfica de los tiempos neolíticos. Pero, sobre todo, los pueblos que consideramos sus afines en patrón cultural o* también las «*sociedades segmentarias primitivas*» (1972: 5). En los seis capítulos de la obra presenta seis temas: las tribus en la historia y la antropología, la cultura tribal y su transformación, las adaptaciones tribales, las estructuras tribales, la economía tribal y la religión tribal. Al exponer la economía, adopta una postura sustantivista y presenta lo que llama modo de producción familiar o doméstico:

> Un intercambio de mercancías se presenta como un episodio de una relación social continua. Las condiciones del trueque son impuestas por las relaciones de las partes con él. A diferentes relaciones, diferentes condiciones. Lo que en la erudición convencional de la ciencia económica son factores «exógenos» o «antieconómicos», tales como parentesco y política, en la realidad tribal son la organización misma del proceso económico. La economía antropológica no puede concebirlos como externos, obstaculizadores de «la economía» desde algún lugar fuera de ella. Son la economía, elementos esenciales del cálculo económico y de todo análisis auténtico de él. El caso es de aplicación general, como Evans-Pritchard dijo de los nuer: «No cabe estudiar las relaciones económicas de los nuer en sí mismas, porque forman siempre parte de relaciones sociales directas de tipo general» (The Nuer 1940: 90) (1972: 119-120).

Este tema lo retoma Sahlins con mayor amplitud en un libro sobre la economía paleolítica de la caza y la recolección, *La economía de la edad de piedra* (1972), que reúne ensayos en parte publicados a lo largo de diez años. El libro tiene cinco ensayos: dos sobre la producción (la sociedad opulenta primitiva y el modo de producción doméstico, en su doble aspecto de la estructura de la subproducción y de la intensificación de la producción) y tres sobre la distribución y el intercambio (el espíritu del don, la sociología del intercambio primitivo y el valor del intercambio y la diplomacia en el intercambio primitivo). Sahlins plantea en la introducción la situación del debate:

> El debate formalista-sustantivista, endémico en la Economía durante más de un siglo, parece, sin embargo, carecer de historia, ya que aparentemente nada ha cambiado desde que Karl Marx definió los puntos fundamentales en contraposición a Adam Smith (cf. Althusser y otros, 1966, vol. 2). Con todo, su nueva encarnación bajo la forma de la Antropología ha destacado otros aspectos de la discusión. Si en un principio fue la «antropología ingenua» de la economía, se trata hoy de la «economía ingenua» de la antropología. «Formalismo frente a sustantivismo» se reduce a la siguiente opción teórica: entre los modelos prefabricados de la Economía ortodoxa, en especial la «microeconomía», aceptados como universalmente validos y aplicables grosso modo a las sociedades primitivas y la necesidad –suponiendo que la posición formalista sea infundada– de desarrollar un nuevo análisis más apropiado para las sociedades históricas en cuestión y para la historia de la Antropología.

> En términos generales, se trata de una opción entre la perspectiva del Comercio, ya que el método formalista se inclina a considerar a las economías primitivas como versiones subdesarrolladas de la nuestra, y un estudio culturalista que por cuestiones de principio valora a las diferentes sociedades por lo que son (1983: 9).

Luego Sahlins presenta su postura de modo modesto, pues en la polémica la solución *no está a la vista, nada permite aplicar la feliz solución académica que «la respuesta debe encontrarse en algún lugar intermedio»*. Pero, dice que su *libro es sustantivista y* abandona la visión capitalista de la economía, porque ésta es en verdad *una categoría de la cultura más que de la conducta, más cercana a la religión y a la política que a la racionalidad o la prudencia.* Más aún, contra los defensores de la economía formalista que anunciaron la muerte prematura de la sustantivista, como Nash, para quien *desde los comienzos, los sustantivistas (representados por los merecidamente famosos trabajos de Polanyi y otros) se mantuvieron heroicamente en el desorden y en el error* (1967: 250), Sahlins sostiene que todos los ensayos del libro no tienen más meta que *perpetuar la posibilidad de una economía antropológica mediante algunos ejemplos concretos* (1983: 9-10).

Por esto, en mi presentación del libro, que no tiene conclusiones generalizantes, sino que deja *quesean los ensayos mismos quienes zanjen esta cuestión, en la creencia de que ellos explicarán mejor las cosas que cualquier forma de competición teórica* (1983: 13), me limito al primer ensayo, que tiene el provocativo título de «La sociedad opulenta primitiva». Para Sahlins, cada ensayo muestra que la sociedad paleolítica se rige por los principios de la economía sustantivista. Sahlins inicia el tema de su estudio, subrayando la sombría visión que sobre la economía del paleolítico tienen los economistas:

> Si la economía es la ciencia de las épocas sombrías, el estudio de las economías de la caza y la recolección debe ser su rama más importante. Nuestros manuales de economía, casi en su totalidad partidarios declarados de que la vida fue dura y difícil durante el paleolítico, coinciden en transmitir una sensación de fatalismo, dejando a la imaginación del lector que adivine cómo lograban subsistir los cazadores, sino también si aquello era vida, después de todo. El fantasma del hambre acecha al cazador a lo largo de estas páginas. Se dice que su incompetencia técnica

> le impone una labor continua que apenas le permite sobrevivir, y que por lo tanto no le proporciona excedentes ni le deja descansar, y mucho menos arribar al «ocio» para «crear cultura». Sin embargo, para todos sus esfuerzos, el cazador emplea los niveles termodinámicos más bajos: menos energía per cápita y por año que cualquier otro modo de producción. Y en los tratados sobre el desarrollo económico está condenado a desempeñar el papel del mal ejemplo: la llamada «economía de subsistencia» (1983: 13).

A esta visión contrapone Sahlins la suya, que trata de probar en su ensayo, y observa que hay dos caminos para llegar a la opulencia: la economía de mercado, que supone necesidades casi infinitas y medios limitados, pero que pueden aumentar, y otras economías, similares al camino Zen, con necesidades escasas y medios inalterables pero adecuados. El segundo camino es, para Sahlins, *la mejor manera de describir a los cazadores y la que ayuda a explicar algunas de sus conductas económicas más curiosas: por ejemplo, su «prodigalidad», es decir la inclinación a consumir rápidamente todas las reservas de que disponen como si no dudaran ni un momento en poder conseguir más* (1983: 14).

Sahlins prueba su tesis, en primer lugar, señalando *las fuentes del error* de la visión pesimista sobre la caza y la recolección y aduciendo mucho material empírico de cada una. La primera fuente son los juicios de los antropólogos sobre ambas economías: «mera economía de subsistencia», «ausencia de tiempo libre», «demanda incesante de alimentos» o «máximo de energía por mayor número de personas», etc. La segunda, los juicios de otras disciplinas, como la economía desde Adam Smith, con su etnocentrismo burgués, a pesar de que, para Sahlins, la economía *de mercado instituye la pobreza de una manera que no tienen parangón alguno y en un grado que hasta nuestros días no se había alcanzado ni aproximadamente* (1983: 16). La tercera, la predisposición de los antropólogos a subrayar las ventajas de la economía neolítica sobre la paleolítica en estudios comparativos. La cuarta, ciertos estudios de campo de los actuales cazadores y recolectores, que aparecen *ahora en una situación agobiante con recursos «escasos e inseguros»,* y sobre lo cual Sahlins pregunta: *¿debe ello considerarse un indicador de su condición aborigen o de la compulsión colonial?* (1983: 21).

En segundo lugar, Sahlins se refiere a los bosquimanos y a los nativos australianos, que eran *ejemplo clásico de un pueblo cuyos recursos económicos son de lo más escasos,* según Herskovits en su *Antropología económica* (1958), diciendo de ellos que vivían *una especie de abundancia material* (1983: 22). Para ello, analiza detenidamente los datos de Richard Lee sobre los bosquimanos y los de la *American-Australian Scientific Expedición* de 1948 a Arnhem Land, publicados por McCarthy y McArthur (1960) sobre los nativos australianos; estos datos *lanzan un desconcertante si no decisivo ataque sobre las atrincheradas posiciones teoréticas* (1983: 37) de los formalistas convencionales, tesis que Sahlins confirma con otros muchos estudios de la sociedad paleolítica.

En tercer lugar, hace *nuevas consideraciones sobre los cazadores y recolectores,* para explicar la paradoja de la inseguridad de tal modo de producción y de la relativa abundancia que disfrutan quienes lo practican:

> La caza y la recolección tienen toda la fuerza que le dan sus debilidades. El desplazamiento periódico y las restricciones en cuanto a fortuna y a la población son, al mismo tiempo, imperativos de la práctica económica y adaptaciones creativas, del mismo modo que esas necesidades de las que se hacen virtudes. Es precisamente en este marco donde se hace posible la opulencia. La movilidad y la moderación ponen los fines de los cazadores al alcance de sus recursos técnicos. Es así que una modalidad de producción no evolucionada puede resultar muy eficaz. La vida del cazador no es tan difícil, como parece, vista desde fuera. En cierto modo, la economía refleja una ecología calamitosa, pero también puede darse completamente a la inversa (1983: 49).

En cuarto lugar, Sahlins desarrolla un argumento más para evaluar la caza-recolección, diciendo que *la escasez de alimentos no es la característica indicativa de este modo de producción por oposición a los otros y* se refiere tanto a la sociedad neolítica agrícola, como incluso a nuestra moderna sociedad tecnológica, llegando a decir que el hambre aumenta relativa y absolutamente con la evolución de la cultura:

> ¿Qué decir del mundo de hoy día? Se dice que de un tercio a la mitad de la humanidad se acuesta todos los días con hambre. En la antigua Edad de Piedra la proporción debe haber sido mucho menor. Esta, en la que vivimos es la era del hambre sin precedentes. Ahora, en la época del más grande poder tecnológico, el hambre es una institución. Dándole la vuelta

> a otra venerable sentencia: el hambre aumenta relativa y absolutamente con la evolución de la cultura. Esta paradoja responde, por completo, a mi punto de vista. Los cazadores y recolectores tienen un bajo nivel de vida por fuerza de las circunstancias. Pero, tomado como su objetivo, y dados los adecuados medios de producción, pueden, por lo regular, satisfacer fácilmente todas sus necesidades materiales. La evolución de la economía ha conocido, entonces, dos movimientos contradictorios; el enriquecimiento, pero simultáneamente el empobrecimiento, la apropiación con respecto a la naturaleza, pero la expropiación con relación al hombre. El aspecto progresivo es, desde luego, el tecnológico. Este se ha manifestado de muchas maneras: como un aumento de la oferta y la demanda de bienes y servicios, de la cantidad de energía puesta al servicio de la cultura, de la productividad, de la división del trabajo y de la libertad con respecto a los condicionamientos del medio (1983: 51).

Antes de terminar este autor, cuyo juicio crítico está implícito en lo dicho en mi exposición, voy a referirme de modo sumario a un tercer aporte de Sahlins, su replanteamiento de la antropología cultural. Entiendo por éste, no tanto un cambio de paradigma, que enrola a antropólogos que comparten un nuevo modo de hacer antropología, como lo fue en su momento la Escuela de Cultura y Personalidad, cuanto la crítica profunda de viejos y nuevos temas. Un primer ejemplo es este replanteamiento es su obra *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica* (1976). Es sabido que muchas teorías de la antropología han defendido la idea que la cultura tiene una razón práctica y fines utilitarios. Sahlins critica esta idea en cinco ensayos; 1. Marxismo y los dos estructuralismos (el inglés y el francés); 2. Dos paradigmas de la teoría antropológica; 3. Antropología y dos marxismos. Problemas del materialismo histórico; 4. La *pensée bourgeoise.* La sociedad occidental como cultura; y 5. Conclusión. La utilidad y el orden cultural. El mismo Sahlins hace en la introducción de la obra un buen resumen de su contenido:

> Este libro contribuye a una crítica antropológica de la idea que las culturas se formulan a partir de la actividad práctica y, subyacente a ella, del interés utilitario… En contraposición práctica, este libro propone una razón de otra índole, la razón simbólica o significativa. Adopta como cualidad distintiva del hombre, no el hecho que deba vivir en un mundo material, circunstancia que comparte con todos los demás organismos, sino el que lo haga según un esquema significativo concebido por él

> mismo, de lo que sólo la humanidad es capaz. En consecuencia, el libro toma como cualidad decisiva de la cultura –en cuanto confiere a cada modo de vida las propiedades que lo caracterizan– no el hecho que la cultura deba ajustarse a restricciones materiales, sino que lo haga de acuerdo con un esquema simbólico que nunca es el único posible. De ahí que la cultura sea lo que constituye la utilidad (1988: 9).

Un segundo ejemplo de replanteamiento es la obra *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora antropología e historia* (1985). En cinco ensayos, Sahlins aborda un viejo tema de la antropología, el de la relación entre la estructura y la historia, para presentar una tesis sugerente y aparentemente paradójica, que él mismo resume en la introducción del libro:

> La historia es ordenada por la cultura, de diferentes maneras en diferentes sociedades, de acuerdo con esquemas significativos de las cosas. Lo contrario también es cierto: los esquemas culturales son ordenados por la historia, puesto que en mayor o menor grado los significados se revalorizan a medida que van realizándose en la práctica. La síntesis de estos contrarios se desarrolla en la actividad creativa de los sujetos históricos, los individuos en cuestión. Pues, por una parte, la gente organiza sus proyectos y da significación a sus objetos a partir de los conocimientos existentes sobre el orden cultural. En esa medida, la cultura se produce históricamente en la acción. Más adelante cito la observación de Clifford Geertz según la cual el acontecimiento es una actualización única del fenómeno general, una realización contingente del modelo cultural; observación que puede ser una buena caracterización de la historia tout court. Por otra parte, entonces, como las circunstancias contingentes de la acción no tienen por qué coincidir con la significación que algún grupo podría asignarles, los individuos reexaminan creativamente sus sistemas convencionales. Y en esa medida, la cultura se ve históricamente alterada en la acción. Podemos hablar incluso de «transformación estructural», puesto que la alteración de algunos significados modifica las relaciones posicionales entre las categorías culturales, produciendo por consiguiente un «cambio de sistema».

Las expuestas son las ideas generales de los ensayos que integran este libro. Pueden sintetizarse en la afirmación siguiente: lo que los antropólogos llaman «estructura» –las relaciones simbólicas del orden cultural– es un objeto histórico (1988: 9).

Bibliografía general

I. Obras generales

BOHANNAN, Paul y Mark GLAZER
1988 *Antropología. Lecturas.* Madrid, 1993, Mac. Graw-Hill.

BONTE, Pierre, Michel IZARD et al. (edits.)
1996 *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie,* París, Presses Universitaires de France. Hay traducción castellana en Madrid, 1996, Ediciones Akal.

CARO BAROJA, Julio
1983 *La aurora del pensamiento antropológico. La antropología de los clásicos griegos y latinos,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985 *Los fundamentos del Pensamiento Antropológico Moderno.* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

DUCHET, Michele
1971 *Antropología e historia en el siglo de las luces.* México, 1975, Siglo XXI.

ERASMUS, Charles
1953 *Las dimensiones de la cultura. Historia de la etnología en los Estados Unidos entre 1900 y 1950,* Bogotá, Edit. Iqueima.

EVANS-PRITCHARD, Edward
1980 *Historia del Pensamiento Antropológico.* Madrid, 1987, Cátedra.

GADAMER, Hans-George y Paul VOGLER (edits.)
1971 *Nueva antropología.* Barcelona, 1975-1976, Omega, 4 tomos.

HARRIS, Marvin
1968 *El desarrollo de la teoría antropológica: una historia de las teorías de la cultura,* Madrid, 1978, Siglo XXI.

HAYS, H. R.
1958 *Del mono al ángel,* Barcelona, 1965, Luis de Caralt.
HONIGMANN, John J (edit.)
1973 *Handbook of Social and Cultural Anthropology,* Chicago, Rand McNally and Company.
KAHN. J. S. (edit.)
1975 *El concepto de cultura: textos fundamentales,* Barcelona, Anagrama.
KAPLAN, David y Robert A. MANERS
1972 *Introducción crítica a la teoría antropológica,* México, 1979, Nueva Imagen.
KUPER, Adam
1973 *Antropología y antropólogos: la escuela británica (1922-72).* Barcelona, 1973, Anagrama.
LEAF, Murray
1979 *Una historia da antropología,* Sao Paulo, 1981, Zahar-EDUSP.
LEVINSON, David and Melvin EMBER
1996 *Encyclopedia of Cultural Anthropology,* New York, Henry Holt and Company.
LOWIE, Robert
1937 *Historia de la etnología.* México, 1974, Fondo de la Cultura Económica.
LLINARES, Joan *B,*
1982-1984 Materiales para una historia de la antropología, Valencia, Nau Llibres, 3 volúmenes.
LLOBERA, José R. (editor)
1975 *La Antropología como ciencia,* Barcelona, Anagrama,
1979 *Antropología política,* prol. Michael G. Smith, Barcelona, Anagrama.
1980 *Hacia una historia de las ciencias sociales,* Barcelona, Anagrama,
MERCIER, Paul
1966 *Historia de la Antropología,* Barcelona, 1969, Península.
PALERM, Ángel
1974 *Historia de la etnología: los precursores,* México. Sep-Inah.
1974 *Historia de la etnología: los evolucionistas,* México, Sep Inah,
1977 *Historia de la etnología: Tylory los profesionales británicos.* México, Sep-Inah.
1979 *Antropología y marxismo,* México, Cis-Inah y Nueva Imagen.
PENNIMAN, *T. K.*
1935 *A Hundred Years of Anthropology,* London, 1965, Gerald Duckworth and Co.

ROSSI, Ino (edit.)
1980 *Panorama de la antropología cultural contemporánea,* Barcelona, 1981-1982, 8 volúmenes, Anagrama. SILLS, David (edit.)
1968 *Diccionario Internacional de las Ciencias Sociales.* Madrid, 1974-1977, 11 volúmenes, Aguilar.
UNLIN, Robert C.
1984 *Antropología y teoría social,* México, 1990, Siglo XXI. VELASCO, Honorio M. (comp.)
1993 *Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas,* Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia.
WAAL Malefijt, Annemarie
1974 *Imágenes de hombre.* Buenos Aires, 1983, Amorrortu.

II. Antropología evolucionista

BACHOFEN, Johann Jakob
1988 *Mitología arcaica y derecho materno,* Barcelona, Anthropos, edit. Andrés Ortiz-Osés (antología).
1859 *Simbólica sepulcral en la antigüedad.*
1861 *El Matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica* Madrid, 1987, Akal, edit. M. del Mar Llinares.
1862 *El pueblo licio.*
1867 *La doctrina de la inmortalidad en el orfismo.*
1870 *La leyenda de Tanaquil.*
1890 *Cartas de anticuario.*
1943ss *Gesammelte Werke* (Obras completas), Basel, K. Meuli, edit.
CHILDE, Veré Gordon
1925 *The Dawn of European Civilization.*
1935 *New Light on the Most Ancient East,* traduc. *Nacimiento de las civilizaciones orientales,* Barcelona, 1976, Península.
1936 *Man Makes Himself,* trad. *Los orígenes de la civilización,* México, 1981, Fondo de Cultura Económica.
1942 *Qué sucedió en la historia,* Buenos Aires, 1972, La Pléyade.
1945 *Progreso y arqueología,* Buenos Aires, 1960, Dédalo.
1947 *Teoría de la historia,* Buenos Aires, 1971, La Pléyade.
1951 *La evolución social,* Madrid, 1973, Alianza.
1956a *Piecing Together: the Interpretatíon of Archaelogical Data,* traduc. *Reconstruyendo el pasado,* México, 1958, Universidad Nacional Autónoma de México.

1956b *Introducción a la Arqueología,* Barcelona, 1972, Ariel.
1956c *Sociedad y conocimiento,* Buenos Aires, 1958, Ed. Galatea-Nueva Visión.

FRAZER, James
1989 *El totemismo,* Buenos Aires, 1946, Kier.
1910 *Totemism and Exogamy* (4 volumes).
1915-1922 *The Belief in the Inmortality and the Worship ofthe Dead* (3 volumes).
1918 *El folklore en el Antiguo Testamento,* México, 1986, Fondo de Cultura Económica.
1922 *La rama dorada* México, 1965, Fondo de Cultura Económica.
1937 *Totémica.*

FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis
1984 *La ciudad antigua,* Lima, s. f., Peisa.
1875-1889 *Histoire des instituíions politiques de Tancienne Trance* (seis tomos).

GRAEBNER, Fritz
1911 *Die Methode der Ethnologie.*
1924 *El mundo del hombre primitivo,* Madrid. 1925, Revista de Occidente.

IBN JALDUM
1377 *Al-Muqaddimah o Prolegómenos* o *Introducción a la historia universal,* México, 1977, Fondo de Cultura Económica.

Elias Trabulse, edit.
1382 *Kitab al-Ibar* o *Historia de los bereberes* o *Historia universal* (seis tomos).
1395 *Curación para quien busca resolver las cuestiones.*

MAINE, Henry S.
1861 *El derecho antiguo,* México, 1980, Edit. Extemporáneos.
1871 *Village-Communities in the East and West.*
1875 *Lectures on the Early History of Institutions,* traduc. *Las instituciones primitivas,* Madrid, España Moderna.
1883 *El derecho antiguo y la costumbre primitiva,* Madrid, España Moderna.
1885 *Gobierno popular,* Madrid, España Moderna,
1887 *Derecho internacional,* Madrid, España Moderna.

MC LENNAN, John F
1865 *Primitive Marriage. An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies.*
1876 *Studies in Ancient History.*
1885 *The Patriarcal Theory.*
1886 *Studies in Ancient Society.*

MORGAN, Lewis Henry
1871 *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family.*
1877 *La sociedad primitiva,* Madrid, 1971, Ayuso, edit. Carmelo.
Lisón Tolosona,
1881 *Houses and House-Life of the American Aborigines.*
RIVERS, William H. R.
1906 *The Todas.*
1914a *History of Melattesian Society* (2 vol.).
1914b *Kinship and Social Organization.*
1920 *Instinct and the Unconscious.*
1923a *Clonflict and Dream.*
1923b *Psychology and Politicis, and Other Essays.*
1924a *Medicine, Magic and Religión.*
1924b *Social Organization.*
1926 *Psicology and Ethnology.*
SCHMIDT, Wilhelm
1912-1954 *Der Ursprung der Gottesidee* (El origen de la Idea de Dios), 12 tomos.
1923 *Manual de historia comparada de las religiones. Origen y formación de la religión. Teorías y hechos,* Madrid, 1947, Espasa-Calpe.
1938 *Razza e Nazione,* Brescia, Morcelliana.
1939 *The Culture Historical Method of Ethnology,* 1973, Greenwood Press.
SMITH, Grafton Elliot
1911 *The Ancient Egyptians and their Influence upon the Civilization of Europe.*
1915 *The Migration of Early Culture.*
1919 *The Evolu tion of the Dragón.*
1924 *The Evolution of Man.*
1928 *ln the Beginning: the Origin of Civilización.*
1931 *Human History.*
1933 *The Diffusion of Culture.*
STEWARD, Julián H.
1931 *The Ceremonial Buffon ofthe American Indian.*
1938 *Basin-Plateau Aboriginal Sociopolitical Groups.*
1936 *The Economic and Social Basis of Primitive Bands.*
1946 *Handbook of South American Indinas* (edit.).
1955 *Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution.*
1956 *Área Research: Theory and Practice.*
1956 *The People of Puerto Rico. A Study in Social Anthropology.*

*1*959 *Native Peoples ofSoulh American.*
1967 *Contemporary Change in Traditional Societies* (edit), 3 volúmenes.
TYLOR, Edward B.
1861 *Anahuac o México y los mexicanos antiguos y modernos.*
1865 *Researches into Early History of Mankind.*
1871 *Cultura primitiva,* Madrid, 1977 y 1981, Ayuso, dos tomos.
1881 *Antropología,* Madrid, 1973, Ayuso.
WHITE, Leslie A.
1932 *The Acoma Indians.*
1932 *The Pueblo of San Felipe.*
1935 *The Pueblo of Santo Domingo, New México.*
1937 *Extractsfrom the European Trade Journal of Lewis H. Morgan*
1940 *Pioneers in American Anthropology: the Bandelier-Morgan Letters, 1873-1883* (2 vol).
1942 *The Pueblo of Santa Ana, New México.*
1949 *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización,* Buenos Aires, 1964, Paidos.
1959 *The Evolution of Culture. The Development of Civilization to the Fall of Rome* (4 vol.).
WITTFOGEL, Karl.
1931 *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas* (Economía y sociedad chinas).
1957 *Despotismo oriental. Un estudio comparativo del poder totalitario,* Madrid, 1966, Guadarrama.

III. Antropología cultural

BENEDICT, Ruth F.
1934 *Patterns of Culture,* trad. *El hombre y la cultura,* Buenos Aires, 1967, Editorial Sudamericana.
1938 *Raza: ciencia y política,* México, 1941, Fondo de Cultura Económica.
1946 *El crisantemo y la espada, Patrones de la cultura japonesa,* Madrid, 1974, Alianza.
BOAS, Franz
1988 *The Central Estimo.*
1911 The Mind of Primitive Man, traduc. Cuestiones fundamentales de antropología cultural, Buenos Aires, 1964, Solar-/Hachette.
1927 *Primitive Art.*
1928 *Anthropology and Modem Life.*
1940 *Race, Language and Culture.*

FOSTER, George M.
1942 *A Primitive Mexican Economy.*
1948 *Sierra Popoluca Speech,* coaut. Mary L. Foster.
1945 *Empire's Children. The People of Tzintzuntzan,* coaut. Gabriel Ospina.
1960 *Cultura y conquista. La herencia española en América,* Xalapa, 1962, Universidad Veracruzana.
1962 *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos,* México 1964, Fondo de Cultura Económica.
1967 *Tzintzuntzan. Los campesinos mexicanos en un mundo en cambio,* México, 1972, Fondo de Cultura Económica.
1969 *Antropología aplicada,* México, 1974, Fondo de Cultura Económica.
GEERTZ, Clifford
1960 *The Religión of Java.*
1963 *Peddlers and Princes. Social Change and Economic Development in Two Indonesian Towns.*
1965 *The Social History of a Javanese Town.*
1966 *Agricultural Involution. The Process of Ecological Change in Indonesia.*
1971 *Observando el Islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia,* Barcelona, 1994, Paidós.
1973 *La interpretación de las culturas,* México, 1987, Gedisa.
1973 *Visión del mundo y análisis de los símbolos sagrados,* Lima, Pontificia Universidad Católica, artículos de 1957 y 1972.
1975 *Kinship in Bali.*
1983 *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas,* Barcelona, 1994, Paidós.
1988 *Works and Lives. The Anthropologist as Author,* traduc. El *antropólogo como autor,* Barcelona, 1989, Paidós.
1996 *Los usos de la diversidad,* Barcelona, Paidós, un artículo de 1984 y dos de 1986, introd. Nicolás Sánchez Dura.
HARRIS, Marvin
1956 *Town and Country in Brasil.*
1964a *Patterns of Race in the Americas,* traduc. *Raza y trabajo en América. El desarrollo histórico en función de la explotación de la mano de obra,* Buenos Aires, 1973, Siglo XX.
1964b *The Nature of Cultural Things.*
1968 *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura,* Madrid, 1978, Siglo XXI.
1974 *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura,* Madrid, 1980, Alianza.

1977 *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas,* Madrid, 1987, Alianza.
1979 *El materialismo cultural,* Madrid, 1982, Alianza.
1980 *Introducción a la antropología general,* Madrid, 1981, Alianza.
1981 *América Now. The Anlhropology of a Changing Culture,* tracluc. *La cultura norteamericana contemporánea. Una visión antropológica,* Madrid, 1984, Alianza.

HERSKOVITS, Melville J.
1927 *The American Negro: A Study in Racial Crossing.*
1930 *Anthropometry of the American Negro, Ontline of Dahomean Religious Belief.*
1933 *Rebel Destiny, among the Bush Negroes of Dutch Guiana.*
1936 *The Suriname Folklore.*
1937 *Life in a Haitian Valley.*
1938 *Dahomey: An Ancient West African Kingdom.*
1938 *Acculturation: A Study of the Culture Contad.*
1940 *The Economic Life of Primitive Peoples.*
1941 *The Myth of the Negro Past.*
1945 *Backgrounds of African Art.*
1947 *Trinidad Village.*
1948 *El hombre y sus obras,* México, 1952, Fondo de Cultura Económica,
1952 *Antropología económica: estudio de economía comparada,* México, 1954, Fondo de Cultura Económica.
1952 *Franz Boas: the Science of Man in the Making.*
1955 *Cultural Anthropology.*
1962 *The Human Factor in the Changing Africa.*
1964 *Cultural Dynamics.*
1972 *Cultural Relativism* (edit. Frances Herskovits).

KARDINER, Abram
1939 *El individuo y su sociedad. La psicodinámica de la organización social primitiva.* México, 1968, Fondo de Cultura Económica.
1945 *The Psychological Frontiers of Society.*

KROEBER, Alfred L.
1923 *Antropología general,* México, 1945, Fondo de Cultura Económica,
1925 *Handbook of Indians of California* (edit).
1939 *Cultural and Natural Areas of Native North America.*
1944 *Configurations of Culture Growth.*
1952 *The Nature of Culture.*
1952 *Culture: a Critical Review of Concepts and Definitions,* coaut. C. Kluckhohn.

1957 *Style and Civilizations,*
1962 *A Roster of Civilizations and Culture,* traduc. *El estilo y la evolución de la cultura,* Madrid, 1969, Guadarrama.

LEWIS, Oscar
1959 *Antropología de la pobreza: cinco familias.* México, 1961, Fondo de Cultura Económica,
1960 *Tepoztlán: un pueblo de México,* México, 1968, Mortiz,
1961 *Los hijos de Sánchez. Autobiografía de una familia mexicana,* México, 1964, Fondo de Cultura Económica,
1964 *Pedro Martínez. Un campesino mexicano y su familia,* México, 1966, Mortiz,
1966 *La vida. Una familia puertorriqueña de la cultura de la pobreza,* México, 1969, Mortiz,
1969 *Una muerte en la familia Sánchez,* México. 1970, Mortiz,
1979 *Ensayos antropológicos,* México, 1986, Grijalbo.

LINTON, Ralph.
1936 Estudio del hombre, México, 1965, Fondo de Cultura Económica,
1945 *Cultura y personalidad,* México, 1965, Fondo de Cultura Económica.
1940 *Acculturation in Seven American Indians Tribes.*
1945 *The Science of Man in the World in Crisis.*
1955 *The Tree of Culture.*
1956 *Culture and Mental Disorders.*

LOWIE, Robert H.
1920 *La sociedad primitiva,* Buenos Aires, 1972, Amorrortu.
1924 *Religiones primitivas,* Madrid, 1972, Alianza.
1927 *The Origin of the State.*
1934 *An Introduction to Cultural Anthropology.*
1937 *Historia de la etnología,* México, 1946, Fondo de Cultura Económica.
1945 *The Germán People: A Social Portraitto 1914.*
1952 *Toward Understanding Germany.*

MEAD, Margaret
1928 *Adolescencia y cultura en Samoa,* Buenos Aires, 1967. Paidós.
1930 *Educación y cultura,* Buenos Aires, 1962, Paidós.
1935 *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas,* Buenos Aires, 1962, Paidós.
1942 *Balinese Character. A Photographic Análisis,* coaut. Gregory Bateson.
1949 *Macho y hembra,* Buenos Aires, 1972, Tiempo Nuevo.
1951 *Soviet Actitude toward Authority.*

1953 *The Study of Culture at Distance,* coaut. Roda Metraux.
1959 *An Anthropologist at Work. Writings of Ruth Benedict.*
1960 *The Golden Age of American Anthropology.*
1961 *Cooperation and Competition amongPrimitive Peoples.*
1964 *Continuities in Evolution Cultural.*
1965 *La antropología, la ciencia del hombre,* Buenos Aires, 1971, Siglo XX.
1970 *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional* Barcelona, 1977, Gedisa.
1971 *La antropología y el mundo contemporáneo,* Buenos Aires, Siglo XX.
1972 *La fe en el siglo XX,* Buenos Aires, 1975, Emecé.
1972 *Blackberry Winter,* traduc. *Experiencias personales y científicas de una antropólogo,* Buenos Aires, 1976, Paidós.
1977 *Cartas de una antropólogo,* Barcelona, 1983, Bruguera.

MURDOCK, George Peter
1933 *Nuestros contemporáneos primitivos,* México, 1945, Fondo de Cultura Económica.
1937 *Statical Correlations in the Science of Society.*
1949 *Social Structure.*
1959 A*frica: its Peoples and their Culture History.*
1960 *Social Structure in Southeast Asia* (edit.).
1963 *Outline of the World Cultures.*
1965 *Cultura y sociedad. 24 ensayos,* México, 1987, Fondo de Cultura Económica.
1967 *Ethnographyc Atlas.*
1944 *La gran transformación,* México, 1975, Juan Pablos Editor.
1957 *Comercio y mercado en los imperios antiguos,* Barcelona.
1976 Labor, coedit. con Conrad M. Arensberg y Harry W. Pearson.

REDFIELD, Robert
1930 *Tepoztlán, a Mexican Village. A Studv of Folk Life.*
1934 *Chan Kom, a Maya Village,* coaut. Alfonso Villa Rojas.
1941 *The Folk Culture of Yucatán.*
1950 *A Village that Chose Progress, Chan Kom Revisited.*
1953 *El mundo primitivo y sus transformaciones,* México, 1963, Pondo de Cultura Económica.
1955 *La pequeña comunidad,* Buenos Aires, Ediciones 3.
1956 *Peasant Society and Culture, an Anthropological Approach to Civilization.*

ROHEIM, Geza
1925 *Australian Totemism. A Psychoanalitic Study in Anthropology.*
1932 *The Psichograp of Primitive People.*
1934 *The Riddle of the Sphinx.*
1943 *The Origin and Fnnction of Culture.*
1945a *War, Critne and the Covenant.*
1945b *The Eternal Ones of the Dream.*
1950 *Psicoanálisis y antropología. Cultura, Personalidad y el Inconsciente,* Buenos Aires, 1973, Sudamericana.
1952 *The Gates of the Dream.*
1952 *Magic and Schizophrenia.*
SAHLINS, Marshall D.
1958 *Social Stratification in Polynesia.*
1960 *Evolution and Culture,* coaut. Elman R. Service.
1962 *Maola, Culture and Nature on a Fijian Island.*
1968 *Tribesmen. A Study of Segmentary Society,* traduc. *Las sociedades tribales,* Barcelona.
1972, Labor.
1972 *Economía de la Edad de Piedra,* Madrid, 1977, Akal.
1976a *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en anlropologia,* Barcelona, 1988, Gedisa.
1976b *Uso y abuso de la biología. Una crítica antropológica de la sociobiología,* Madrid, 1990, Siglo XXI.
1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities.*
1985 *Islas de Historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia,* Barcelona, 1988, Gedisa.
TURNER, Víctor W,
1957 *Schism and Continuity in an African Society.*
1961 *Ndembu Divination. Its Symbolism and Techniques.*
1962 *Chihamba. The Whíte Spirit.*
1967 *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu,* Madrid, 1980, Siglo XXI.
1968 *The Drums of Afniction.*
1969 *El proceso ritual. Estructura y antiestructura,* Madrid, 1988, Taurus.
1974 *Dramas, Fields and Metaphors.*
VOGT Z., Evon
1966 *Los zinacantecos, un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas,* México, Instituto Nacional Indigenista, editor.
1969 *Zinacantan: A Maya Community in the Highands of Chiapas.*

1970 *Los zinacantecos: un grupo maya en el siglo XX,* México, 1973, Sep-Setentas.
1976 *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólicos de rituales zinacantecos,* México, 1979, Pondo de Cultura Económica.

WOLF R, Eric
1959 *Sons of the Shaking Earth,* traduc. *Pueblos y culturas de Mesoamérica,* México, 1967, Era.
1964 *Anihropotogy.*
1966 *Los campesinos,* Barcelona, 1971, Labor.
1969 *Las luchas campesinas en el siglo XX,* México, 1972, Siglo XXI.
1982 *Europa y la gente sin historia,* México, 1987, Fondo de Cultura Económica.